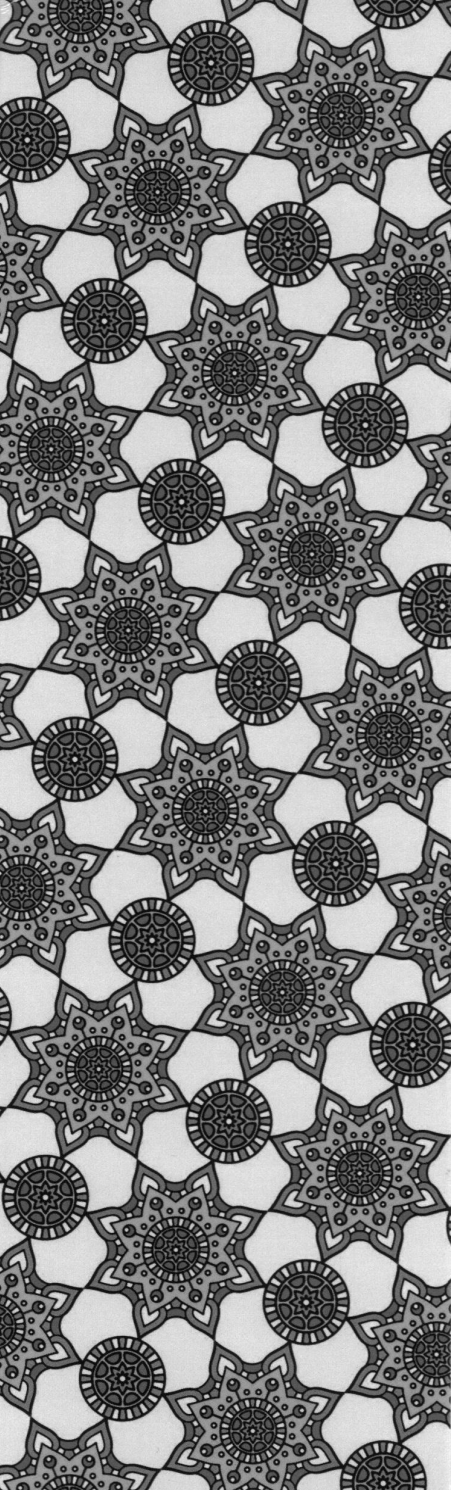


MARTIN LINGS



CE ESTE SUFISMUL?



CE ESTE SUFISMUL?

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
LINGS, MARTIN Ce este sufismul? / Martin Lings;
trad. din lb. engleză: Marian Stan. - București: Herald, 2018
ISBN 978-973-111-567-2
I. Stan, Marian (trad.)
2

First published in English as *What is Sufism?*
by Islamic Texts Society 1993
English language copyright ©
The Islamic Texts Society 1993

MARTIN LINGS
(ABŪ BAKR SIRĀJ-UD-DĪN)

CE ESTE SUFISMUL?

Traducere din limba engleză:

MARIAN STAN

EDITURA  HERALD
București

Consilier editorial:

Teodoru Ghiondea

Redactor:

Mihai Liță

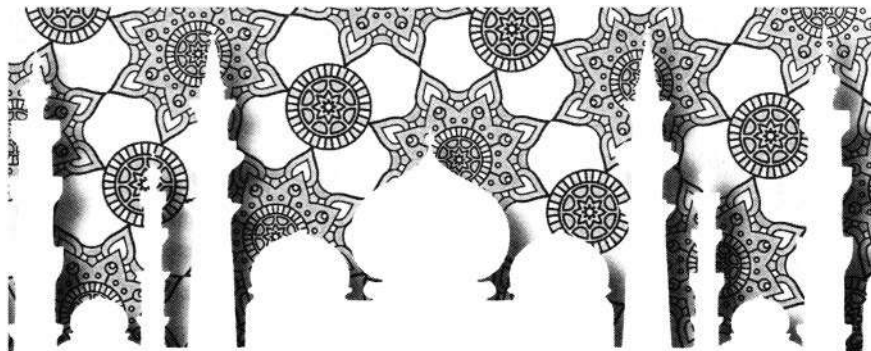
Viziune grafica si DTP:

Codruț Radu

Corectură:

Dușa Udrea-Boborel

Toate drepturile rezervate. Nicio parte a acestei cărți nu poate fi reprodusă sau transmisă sub nicio formă și prin niciun mijloc, electronic sau mecanic, inclusiv fotocopiare, înregistrare sau prin orice sistem de stocare a informației, fără permisiunea editorului. Ediție în limba română publicată de Editura Herald. Copyright © 2018



PREFAȚA AUTORULUI

Titlul cărții este o întrebare și, în lumea occidentală, acestei întrebări i s-au dat răspunsuri îndoielnice și suspecte în ultimii ani. În plus, întrucât interesul pentru sufism crește rapid, se simte tot mai acut nevoia unei cărți serioase cu caracter introductiv, „introdutiv” în sensul că înțelegerea ei nu necesită cunoștințe speciale, și „serioase”, în sensul că simplificarea nu se face în detrimentul adevărului.

Dar, chiar dacă înțelegerea unei astfel de cărți nu presupune cunoștințe specializate, ea suscită în mod necesar un interes profund și iscoditor în domeniul celor spirituale. Mai exact, ea presupune cel puțin o licărire a posibilității de percepție intuitivă directă – o licărire ce poate să devină o sămânță a aspirației. Sau ea înseamnă, cel puțin, ca sufletul să nu fie închis în fața acestei posibilități. Cu aproape 1 000 de ani în urmă, un mare sufit a definit sufismul ca fiind „gust”, deoarece ținta și scopul lui pot fi rezumate drept cunoașterea directă a adevărilor transcendente, o





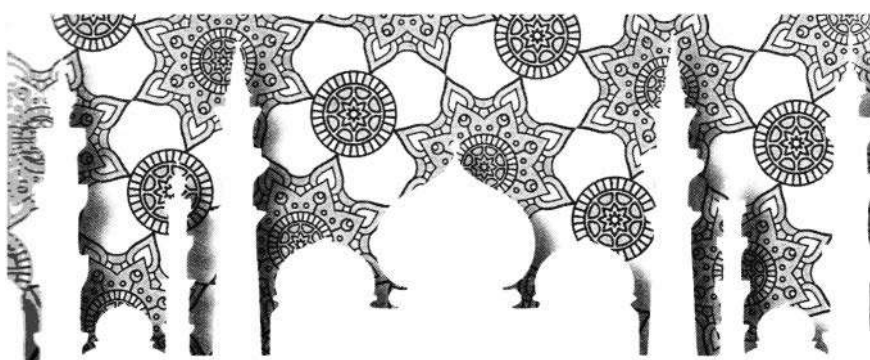
asemenea cunoaștere fiind, în ceea ce privește caracterul direct, asociată mai curând experiențelor senzoriale decât unei cunoașteri mentale.

Cei mai mulți cititori occidentali ai acestei cărți vor fi auzit destul de timpuriu în viață că „Împărăția Cerurilor este înlăuntrul vostru”. Ei vor fi auzit, de asemenea, cuvintele: „Căută și vei găsi; bate și îți se va deschide”. Dar câți dintre ei au primit vreo instrucțiune [concretă] despre cum să caute sau despre arta de a bate la ușă? Chiar în timp ce au fost scrise aceste ultime cuvinte, mi-a venit în minte că, în contextul dat, ele răspund exact la întrebarea din titlul nostru.

Am spus suficient pentru a da de înțeles că, deși subiectul nostru va fi tratat într-o manieră sumară – o carte de asemenea dimensiuni dedicată unei teme atât de vaste nu poate fi decât concisă –, el nu poate fi dezbătut superficial, deoarece acest lucru ar fi o contradicție în termeni. Sufismul este un jalon, un criteriu implacabil, ce reduce totul, cu excepția propriilor lui echivalenți, la o suprafață plană cu numai două dimensiuni, el însuși reprezentând adevărata dimensiune a înălțimii și a profunzimii.

MARTIN LINGS

Londra, 1973



Capitolul 1

Originalitatea sufismului

Marele sufit andaluz, Muhyi 'd-Dīn Ibn 'Arabī, obișnuia să spună o rugăciune care începe așa: „Cufundă-mă, Doamne, în Oceanul Infinitelor Tale Unități”¹, tratatele sufiților menționând acest „Ocean” în repetate rânduri ca pe o referință simbolică la Capătul către care se îndreaptă calea lor. Să începem, aşadar, prin a răspunde, bazându-ne pe acest simbol, la întrebarea „Ce este sufismul?”: Din când în când, o Revelație „se revarsă” ca o imensă maree din Oceanul Infinitudinii spre țărmurile lumii noastre finite; iar sufismul este vocația, disciplina și știința de a plonja în refluxul uneia dintre aceste maree și de a fi purtat împreună cu acesta către Sursa sa Eternă și Infinită.

Sintagma „din când în când” este o simplificare ce trebuie explicată căci, deoarece nu există măsură comună între originea unei asemenea unde

¹ British Museum Ms. Or. 13453 (3).





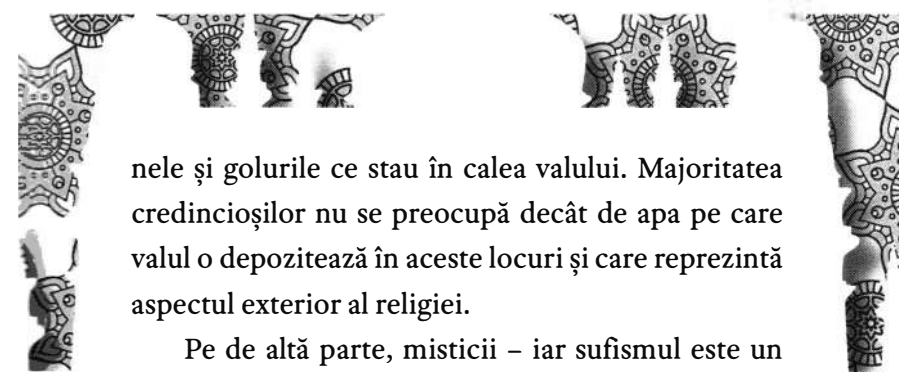
și destinația ei, temporalitatea ei este menită să participe, în mod tainic, la Eternitate, după cum finitudinea ei este menită să participe la Infinit. Fiind temporală, ea trebuie mai întâi să ajungă în această lume într-un anumit moment istoric; dar, într-un anumit sens, acel moment va evada din timp. *Mai bună decât o mie de luni*¹ – iată cum descrie Revelația Islamică noaptea propriei sale pogorări. Trebuie să existe, de asemenea, un sfârșit care corespunde începutului, dar acel sfârșit va fi prea îndepărtat pentru a putea fi prevăzut de oameni. Așezările divine sunt făcute *pentru totdeauna*.² Un alt semn al prezentului etern va fi că el se află într-un permanent flux și reflux, în sensul că el are, în egală măsură, un flux și un reflux pentru fiecare individ care intră în aria sa de influență.

Există o singură apă, dar nu există două Revelații care să fie identice din punct de vedere exterior. Fiecare val are propriile lui caracteristici în funcție de destinația sa, adică de nevoile specifice timpului și locului către care se revarsă și cărora le răspunde prin voia providenței. Aceste nevoi, care includ tot felul de receptivități și aptitudini etnice, foarte diferite de la un popor la altul, pot fi asemuite cu caver-

¹ Coranul (XCVII: 3). [În toată această lucrare am folosit ediția: Coranul – trad. George Grigore, Editura Herald, București, 2018 (N. red.)].

² *Op. cit.*, Ieșirea XII: 14.





nele și golurile ce stau în calea valului. Majoritatea credincioșilor nu se preocupă decât de apa pe care valul o depozitează în aceste locuri și care reprezintă aspectul exterior al religiei.

Pe de altă parte, misticii – iar sufismul este un tip de misticism – sunt, prin definiție, preocupați mai presus de toate de „tainele Împărăției Cerurilor”. Nu ar fi greșit să spunem deci, continuându-ne analogia, că misticul este acela care se preocupă infinit mai mult de momentul de reflux al mării decât de apa care este lăsată în urmă. Cu toate acestea, el are tot atâta nevoie de această apă ca și restul comunității – cu alte cuvinte, [el] are nevoie [și] de formele exterioare ale religiei sale, care-l privesc pe individ ca atare. Căci, dacă ne-am întreba ce anume din mistic curge odată cu refluxul, răspunsul ar fi că nici trupul și nici sufletul său.

Trupul nu poate fi luat de reflux până la Înviere, care este prima etapă a reabsorbției corpului – și, împreună cu el, a întregii stări materiale – în stările superioare ale ființei. Cât despre suflet, el trebuie să aștepte până la moartea trupului. Până atunci, deși este nemuritor, el este captiv în lumea supusă morții. La moartea lui Al-Ghazālī, un mare mistic sufit din secolul al XI-lea, a fost găsit la capul lui un poem pe care acesta l-a scris în fazele ultime ale bolii. Acest poem conține versurile:





O pasăre sunt: acest trup mi-a fost colivie
Dar am zburat, lăsându-l ca pe un semn.¹

Alți mari mistici sufiți au făcut afirmații similare, dar, în scrierile, discursurile și modul lor de viață ei au lăsat să se înțeleagă foarte limpede – iar acest lucru este, pentru noi, măsura măreției lor – că, încă înainte de momentul morții, ceva din ei se retrăsese, în ciuda „coliviei”, ceva infinit mai important decât orice alt aspect nevoit să aștepte moartea pentru a-l elibera.

Ceea ce, odată cu realizarea spirituală, este atras înapoi către Sursă s-ar putea numi centrul conștiinței. Oceanul se află atât în interior, cât și în exterior, iar calea mysticilor constă într-o trezire gradată „în sens invers”, ca să spunem așa, în direcția originii propriiei ființe, o reamintire a Sinelui Suprem care transcende infinit eul uman și care nu este altceva decât Adâncul spre care se retrage valul.

Ca să folosim o imagine foarte diferită care ne va ajuta să o întregim pe prima, să asemuim această lume cu o grădină sau, mai precis, cu o pepinieră, căci nu s-a plantat nimic aici decât cu scopul ca, în cele din urmă, să fie transplatat altundeva. Partea centrală a grădinii este destinată unor arbori de un soi deosebit de nobil, deși relativ mici și crescând în

¹ British Museum Ms. Or. 7561, f. 86. Întregul poem este tradus în volumul *Al-Ghazālī the Mystic* de Margaret Smith, Luzac, 1944, pp. 36–7.





ghivece ceramice; privindu-i, însă, atenția ne este pe deplin captivată de un arbore incomparabil mai frumos decât oricare altul, care îi depășește pe ceilalți în splendoare și vigoarea creșterii. Cauza nu se vede cu ochiul liber, dar știm imediat ce s-a întâmplat, fără a fi nevoie să cercetăm; arborele a reușit cumva să prindă rădăcini adânci în pământ, rădăcini care pătrund prin fundul ghiveciului.

Arborii sunt suflete, iar acel arbore al arborilor este cel care, așa cum spun hindușii, a fost „eliberat în viață”, arborele care a realizat ceea ce misticii sufiți numesc „Stațiunea Supremă”. Sufismul este o cale și un mijloc de a trimite rădăcina prin „poarta cea strâmtă” din adâncul sufletului înspre tărâmului Spiritului pur și imposibil de întemnițat, care se deschide el însuși către Divinitate. Misticul sufit care a dobândit pe deplin maturitatea spirituală conștientizează deci că este, ca și ceilalți oameni, un prizonier în lumea formelor, dar, spre deosebire de ei, el este conștient și că este liber, având parte de o libertate care cântărește pentru el mult mai mult decât întemnițarea. S-ar putea spune deci că el are doi centri ai conștiinței, unul uman și altul Divin, și că el poate vorbi când dintr-unul, când din celălalt, ceea ce explică anumite contradicții care apar.

A urma calea misticilor înseamnă a dobândi, ca să spunem așa, o dimensiune în plus, căci această cale nu reprezintă nimic altceva decât dimensiunea

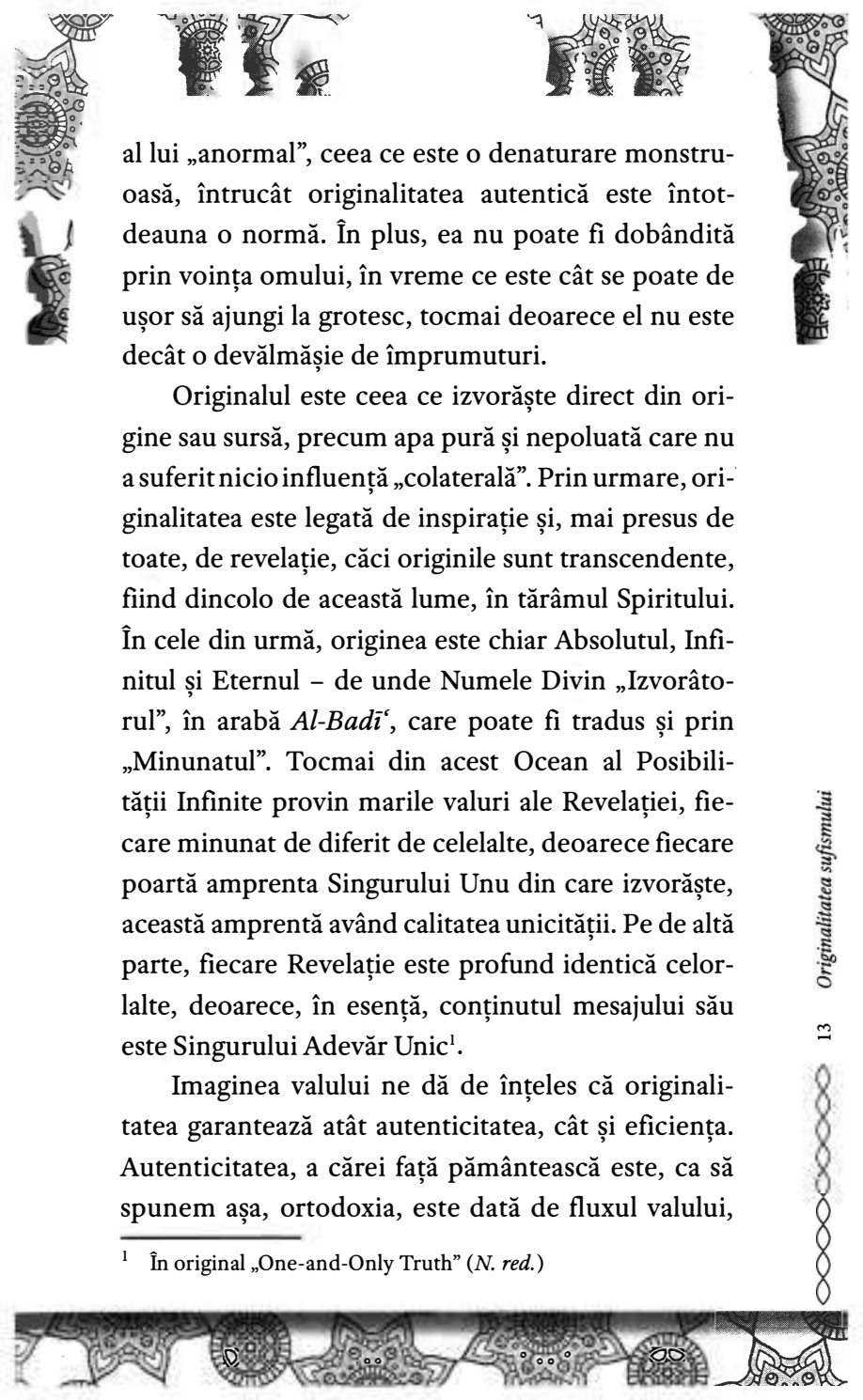


profunzimii¹. Prin urmare, așa cum vom explica mai în detaliu ulterior, chiar și acele rituri la care misticul participă împreună cu restul comunității sale, rituri de care și el are nevoie pentru echilibrul lui sufletească, nu sunt săvârșite de el în mod exoteric – așa cum le săvârșesc ceilalți –, ci din aceeași perspectivă profund ezoterică ce caracterizează toate riturile sale și pe care i se interzice metodic să o părăsească. Mai exact, el nu trebuie să piardă din vedere adevărul că apa care este lăsată în urmă de val este aceeași apă care se retrage odată cu refluxul. Prin analogie, el nu trebuie să uite că sufletul lui, precum apa care a fost „întemnițată” în forme, nu este diferit, în esență, de Spiritul transcendent căruia îi este o prelungire, precum mâna care este întinsă și introdusă într-un vas pentru a fi, apoi, în cele din urmă, retrasă.

Dacă motivul pentru care a fost ales titlul acestui capitol nu este încă limpede, este și deoarece cuvântul „original” a ajuns să fie încărcat cu semnificații care nu ating esența originalității, fiind limitate la una dintre consecințele sale, mai precis diferența, calitatea de a fi neobișnuit sau extraordinar. Termenul de „original” este folosit chiar și ca un sinonim

¹ Sau a înălțimii, care este aspectul complementar al aceleiași dimensiuni. Arborele Vieții, a cărui personificare este Sfântul, este descris uneori ca avându-și rădăcinile în Ceruri, ca nu cumva să uităm că, din punct de vedere spiritual, profunzimea și înălțimea sunt identice.





al lui „anormal”, ceea ce este o denaturare monstruoasă, întrucât originalitatea autentică este întotdeauna o normă. În plus, ea nu poate fi dobândită prin voința omului, în vreme ce este cât se poate de ușor să ajungi la grotesc, tocmai deoarece el nu este decât o devălmășie de împrumuturi.

Originalul este ceea ce izvorăște direct din origine sau sursă, precum apa pură și nepoluată care nu a suferit nicio influență „colaterală”. Prin urmare, originalitatea este legată de inspirație și, mai presus de toate, de revelație, căci originile sunt transcendente, fiind dincolo de această lume, în tărâmul Spiritului. În cele din urmă, originea este chiar Absolutul, Infinitul și Eternul – de unde Numele Divin „Izvorâtorul”, în arabă *Al-Badī‘*, care poate fi tradus și prin „Minunatul”. Tocmai din acest Ocean al Posibilității Infinite provin marile valuri ale Revelației, fiecare minunat de diferit de celelalte, deoarece fiecare poartă amprenta Singurului Unu din care izvorăște, această amprentă având calitatea unicității. Pe de altă parte, fiecare Revelație este profund identică celorlalte, deoarece, în esență, conținutul mesajului său este Singurului Adevăr Unic¹.

Imaginea valului ne dă de înțeles că originalitatea garantează atât autenticitatea, cât și eficiența. Autenticitatea, a cărei față pământească este, ca să spunem așa, ortodoxia, este dată de fluxul valului,

¹ În original „One-and-Only Truth” (*N. red.*)



mai precis, de proveniența directă a Revelației de la Originea sa Divină, în fiecare flux existând promisiunea unui reflux, de unde eficiența, Harul Adevărului, cu irezistibila sa putere de atracție.

Sufismul nu este altceva decât misticism islamic, ceea ce înseamnă că el este curentul central și cel mai puternic al celui val care constituie Revelația Islamului. Din ceea ce tocmai s-a spus, va fi clar că această afirmație nu este în niciun fel o desconsiderare, așa cum par să creadă unii. Dimpotrivă, ea spune că sufismul este în același timp autentic și eficient.

Cât despre miile de bărbați și femei din lumea occidentală modernă care, deși pretind a fi „sufiți”, susțin că sufismul este independent de orice religie anume și că el a existat dintotdeauna, ei îl reduc fără a-și da seama – dacă e să folosim aceeași analogie – la o rețea de canale artificiale aflate departe de țarm. Ei nu observă că, văduvindu-l de propria specificitate, îi răpesc, de asemenea, întregul dinamism. Nu mai este nevoie să spunem că acele canale există. De exemplu, încă de la apariția islamului pe subcontinentul indian, au existat schimburi intelectuale între misticii sufiți și brahmani; iar în cele din urmă sufismul a ajuns să adopte anumiți termeni din neoplatonism. Dar temeliile sufismului au fost puse, și cursul lui ulterior a fost fixat irevocabil cu mult înainte de a fi fost cu puțință ca influențe mistice externe și paralele să fi introdus elemente nonislamice, iar când

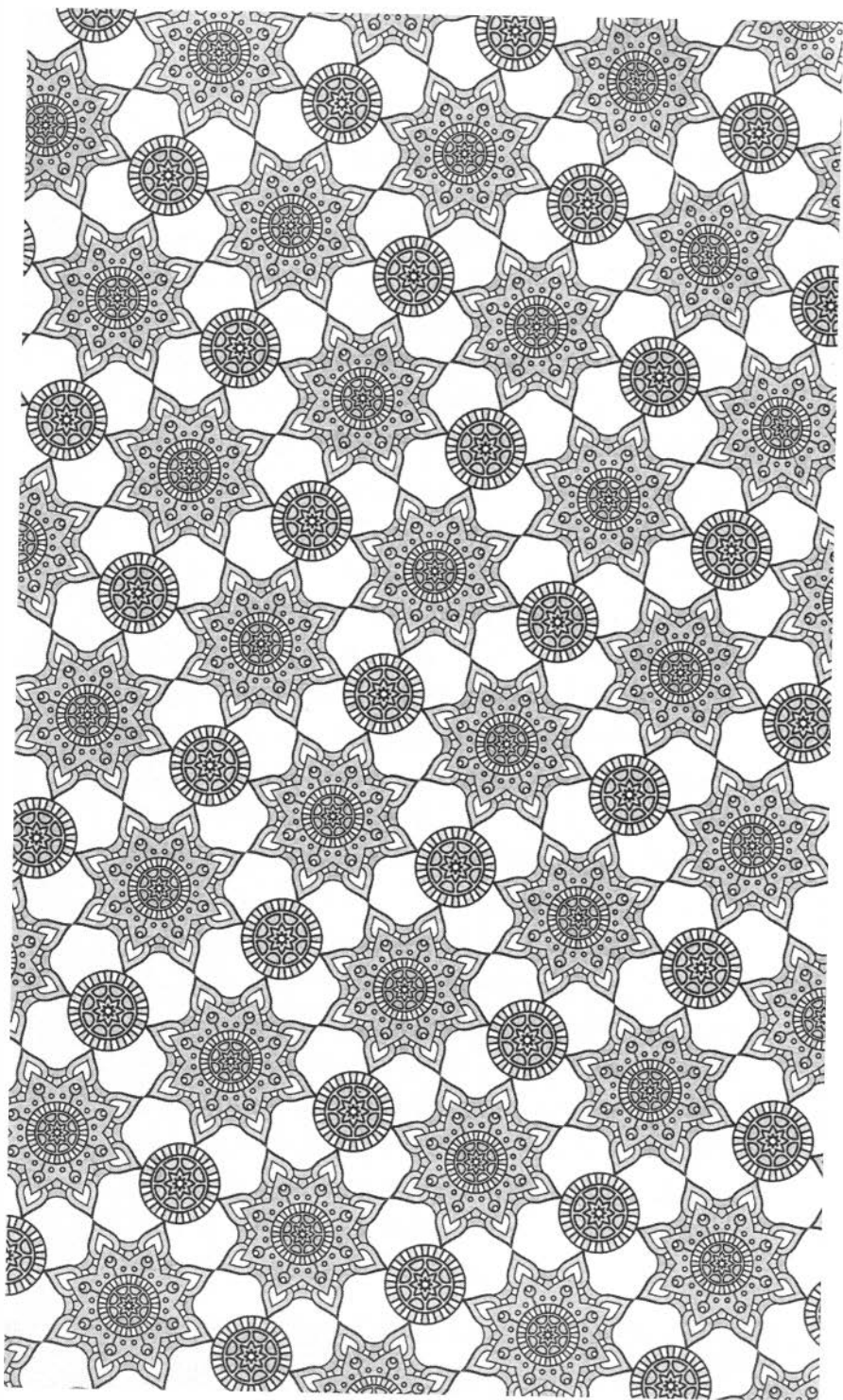


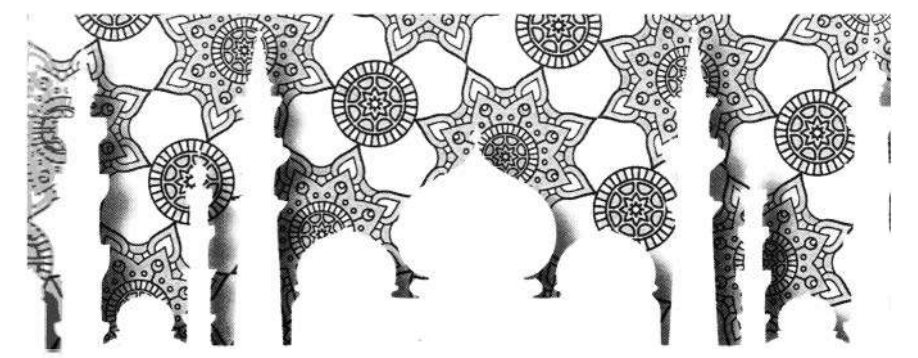


aceste influențe s-au făcut simțite, ele nu au atins decât aspectele de suprafață.

Cu alte cuvinte, fiind total dependent de o anumită Revelație, sufismul este total independent de orice altceva. Dar, chiar fiind autodeterminat, el poate, în condiții spațio-temporale prielnice, să culeagă flori din grădinile altora. Profetul Islamului a spus: „Căutați cunoașterea, chiar dacă ea ar fi în China”.







Capitolul 2

Universalitatea sufismului

Cei care insistă că sufismul este „liber de cătușele religiei”¹ o fac în parte, deoarece își imaginează că universalitatea lui este în joc. Oricât de înțelegători am fi însă, văzând cât de mult îi preocupă acest aspect indubitabil al sufismului, nu trebuie să uităm că particularul este perfect compatibil cu universalul, iar pentru a ne da seama imediat de acest adevăr nu avem decât să ne gândim la arta sacră, care întruchipează într-o manieră de neîntrecut atât particularul, cât și universalul.² Pentru a lua un exemplu care nu este deloc străin de tema noastră, arta islamică este imediat recognoscibilă ca atare, în virtutea caracterului ei deosebit față de orice alt tip de artă sacră: „Nimeni nu va nega unitatea artei islamice, nici în timp, nici în spațiu; ea

¹ Așa și este într-un anumit sens, dar nu în sensul la care se referă ei.

² Asta reiese foarte clar din volumul lui Titus Burckhardt *Sacred Art in East and West: its Principles and Methods*, Perennial Books, Londra, 1967, la fel ca și relația strânsă dintre arta sacră și misticism.





este mult prea evidentă. Fie că admirăm moscheea din Cordoba sau marea *madrassah* din Samarkand, fie că este vorba despre mormântul unui sfânt din Maghreb sau al unuia din Turkestanul chinezesc, este ca și cum una și aceeași lumină ar străluci în toate aceste opere de artă”¹. În același timp, universalitatea marilor monumente ale islamului este atât de vădită, că, în fața oricăruia dintre ele, avem impresia că suntem în centrul lumii.²

Departa de a fi o digresiune, problema artei sacre ne aduce înapoi la tema noastră centrală, căci – cu condiția de a avea și alte răspunsuri disponibile – un posibil răspuns la întrebarea „Ce este sufismul?” ar fi să arătăm pur și simplu spre Taj Mahal sau spre altă capodoperă a arhitecturii islamice. Orice sufit potențial va fi capabil să înțeleagă acest răspuns, căci scopul și țelul sufismului sunt sfințenia și toată arta sacră, în sensul autentic și deplin al termenului, sunt o cristalizare a sfințeniei, așa cum un sfânt este o

¹ Titus Burckhardt, „Perennial Values in Islamic Art” în *Studies in Comparative Religion*, vara, 1967.

² Această idee a fost împrumutată de la Frithjof Schuon, care demonstrează într-o manieră magistrală diferența existentă între arta sacră și arta care este religioasă, fără a fi sacră. De asemenea, mi-am îngăduit libertatea de a o scoate din cadrul creștin. În original, fragmentul este așa: „Când stăm în fața unei catedrale romanice sau gotice, simțim că suntem în centrul lumii; când stăm în fața unei biserici construite în stil renașcentist, baroc sau rococo, conștientizăm doar faptul că suntem în Europa”. (*The Transcendent Unity of Religions*, p. 84).



întropare a unui monument sacru, amândouă fiind manifestări ale Perfecțiunii Divine.

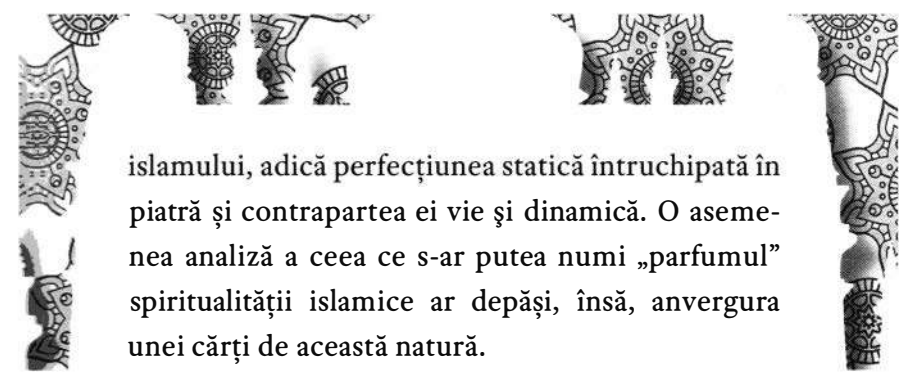
Potrivit învățăturii islamice, Perfecțiunea este o sinteză a două calități: Majestatea și Frumusețea, iar sufismul – așa cum mulți sufiți au dovedit-o – este o înveșmântare cu aceste calități Divine, ceea ce înseamnă o despuiere a sufletului de limitările omului căzut, de obiceiurile și prejudecățile care au devenit [pentru el] o „a doua natură” și o investire a lui cu caracteristicile naturii primordiale a omului, creat după chipul lui Dumnezeu. Așa se face că ritualul de inițiere în anumite confrerii sufite ia forma concretă a unei investituri: o mantie (*khirqah*) este pusă de șeic pe umerii inițiatului.

Novicele adoptă felul de viață al maestrului, căci o parte a metodei specifice tuturor tradițiilor mistice – și mai ales a misticismului islamic – este de a anticipa finalul; maestrul continuă modul de viață pe care l-a adoptat ca novice. Diferența dintre cei doi este că, în cazul maestrului, calea – adică sufismul – a devenit întru totul spontană, căci sfințenia a triumfat asupra celei de-a „doua naturi”. În cazul novicei, calea este, la început, mai ales o disciplină. Însă arta sacră este ca un Har Divin care poate să facă ușor ceea ce este dificil. Funcțiunea ei – iar aceasta este funcțiunea supremă a artei – este de a precipita în suflet victoria sfințeniei, sfințenie a cărei imagine este capodopera în chestiune.



Ca un element complementar disciplinei – am putea spune chiar ca un repaus –, capodopera prezintă calea, ca și cum ea ar fi vocația noastră firească în sens propriu, adunând laolaltă toate elementele sufletului pentru a-și da consimțământul unanim Perfecțiunii pe care ea o manifestă.

Dacă vom fi întrebați: „Nu am putea să ne referim la fel de bine la templul din Hampi sau la Catedrala din Chartres la fel cum ne referim la Taj Mahal ca fiind niște cristalizări ale sufismului?” răspunsul va fi un „da” și un „nu”. Atât templul hindus, cât și catedrala creștină sunt niște manifestări supreme ale Maiestății și Frumuseții, iar un potențial sufit, care nu ar putea să le recunoască și să se bucure de ele ca atare, nu și-ar adevăra calitatea de sufit, întrucât el ar reuși să dea respectul cuvenit semnelor lui Dumnezeu. Trebuie, însă, să ne amintim că arta sacră se adresează fiecărui membru al comunității în care ea înflorește și că arta sacră nu este numai o destinație, ci și mijlocul și perspectiva sau, cu alte cuvinte, drumul care se deschide către destinație. Nici templul, nici catedrala nu a fost menite să reprezinte idealurile islamului și să îl reveleze ca fiind calea spre destinație așa cum au fost marile moschei și, pe alt plan, marii mistici sufiți. Desigur, nu ar fi imposibil să subliniem afinitatea dintre acele moduri specifice Maiestății și Frumuseții, care sunt manifestate în aceste două aspecte ale



islamului, adică perfecțiunea statică întruchipată în piatră și contrapartea ei vie și dinamică. O asemenea analiză a ceea ce s-ar putea numi „parfumul” spiritualității islamice ar depăși, însă, anvergura unei cărți de această natură.

Ne vom rezuma să spunem că Unicitatea Adevărului este reflectată în toate Revelațiile sale nu doar prin calitatea unicității, dar și prin cea a omogenității. Astfel, fiecare dintre marile civilizații teocratice reprezintă un întreg unic și omogen, deosebindu-se de toate celelalte așa cum un fruct diferă de altul și având același „gust” pretutindeni, în toate diferitele sale aspecte. Prin urmare, misticul musulman se poate dedica în totalitate, fără nicio rezervă¹, unei opere importante de artă islamică, iar, dacă ea este un sanctuar, misticul poate, pătrunzând acolo, să-l „îmbrace” ca pe un veșmânt al sfințeniei și să-l poarte ca pe o prelungire aproape organică a sufismului pe care l-a ajutat să triumfe în

¹ Cu alte cuvinte, fără teama de expunere la vreo vibrație străină, deoarece, din motive doctrinare și de metodă, două perspective spirituale pot fi reciproc exclusive în anumite aspecte ale lor, deși ele converg către același țel. Arta sacră este, însă, un accesoriu și, de regulă, ea nu constituie un mijloc central în realizarea spirituală. Orice pericol ce ar putea să provină dinspre arta sacră a unei alte tradiții, alta decât cea proprie, este, așadar, infinit mai mic decât pericolele inerente practicării unor ritualuri aparținând unei alte religii. O asemenea violare a omogenității spirituale poate să provoace un șoc suficient de puternic pentru a dezechilibra sufletul.

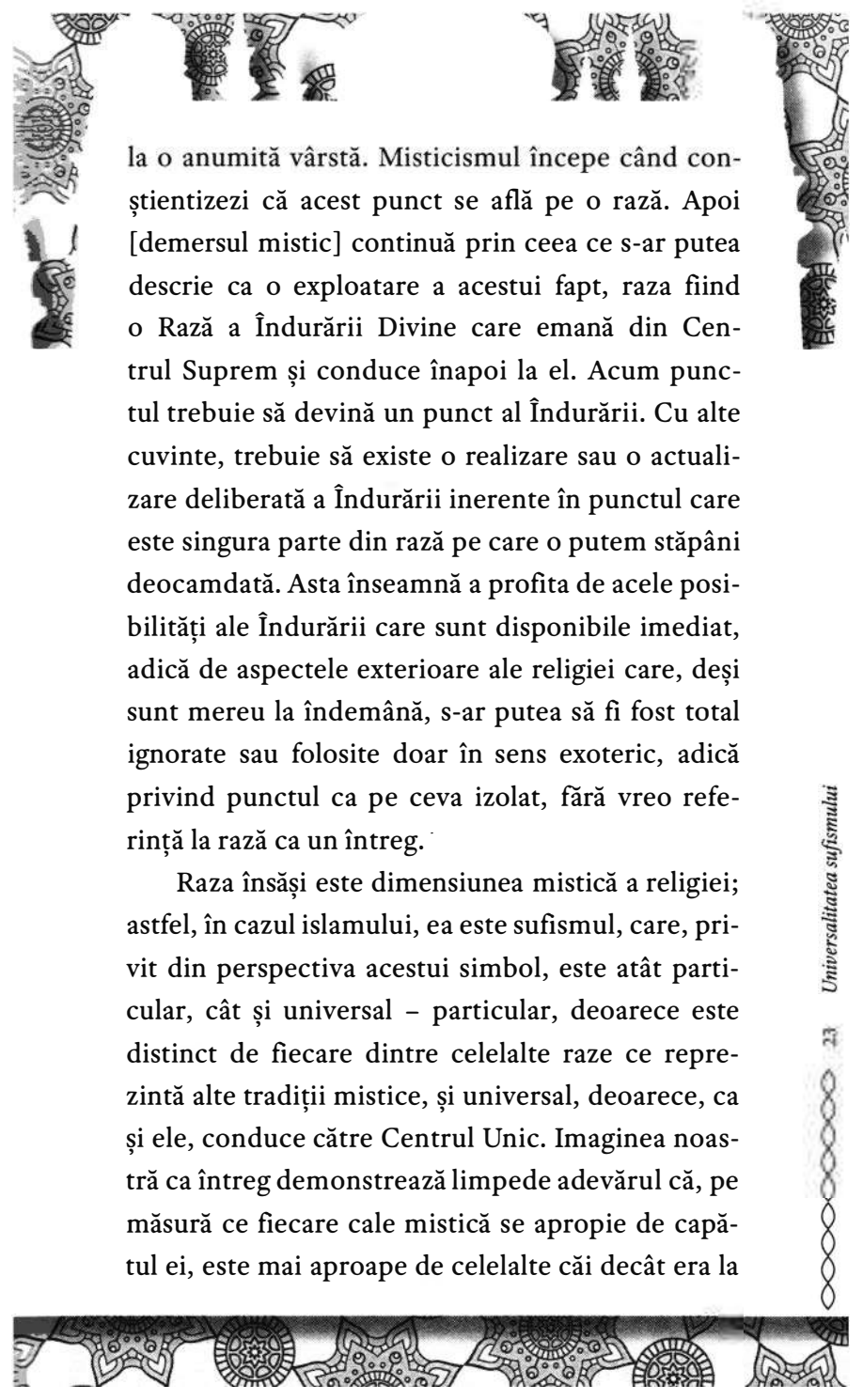


sufletul său. Același triumf poate fi dus mai departe cu ajutorul templului sau al catedralei, dar el nu ar putea să „poarte” nici templul, nici catedrala – cel puțin nu până când a depășit efectiv toate formele prin realizarea spirituală care este foarte diferită de o simplă înțelegere teoretică.

Am vorbit despre arta sacră, deoarece ea oferă un exemplu clar de compatibilitate între universal și particular. Aceeași compatibilitate se vedește în simbolismul cercului, cu centrul, razele și circumferința lui. Folosim, în acest caz, cuvântul „simbolism”, pentru a demonstra că cercul nu este privit ca o imagine arbitrară, ci ca o formă care este înrădăcinată în realitatea pe care o ilustrează, în sensul că își datorează propria existență acelei realități, căreia îi este, de fapt, o prelungire existențială. Dacă Adevărul nu ar fi radiant, nu ar putea să existe nicio rază, nici măcar una geometrică, ca să nu mai vorbim despre o cale spirituală care este exemplul suprem. Toate razele ar înceta să existe și, ca urmare a acestei dispariții, universul însuși ar dispărea, căci raza este unul dintre cele mai importante simboluri, întrucât ea simbolizează acel lucru de care depinde totul, mai precis conexiunea dintre Principiul Divin și manifestările sau creațiile sale.

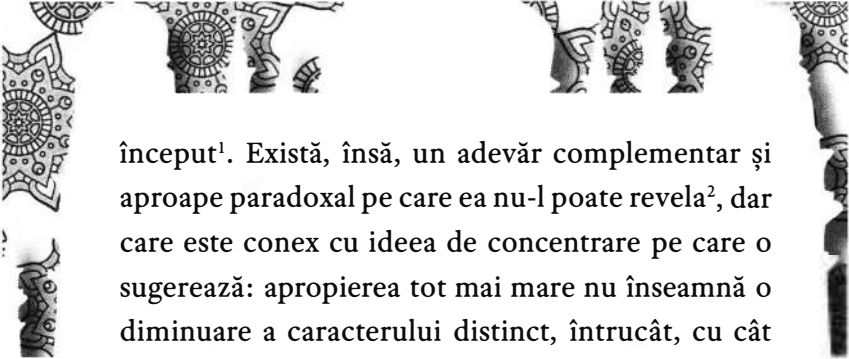
Fiecare știe când este „pe punctul de a...” sau că „a ajuns la un anumit punct”, chiar dacă asta nu înseamnă decât conștientizarea faptului că a ajuns





la o anumită vârstă. Misticismul începe când conștientizezi că acest punct se află pe o rază. Apoi [demersul mistic] continuă prin ceea ce s-ar putea descrie ca o exploatare a acestui fapt, raza fiind o Rază a Îndurării Divine care emană din Centrul Suprem și conduce înapoi la el. Acum punctul trebuie să devină un punct al Îndurării. Cu alte cuvinte, trebuie să existe o realizare sau o actualizare deliberată a Îndurării inerente în punctul care este singura parte din rază pe care o putem stăpâni deocamdată. Asta înseamnă a profita de acele posibilități ale Îndurării care sunt disponibile imediat, adică de aspectele exterioare ale religiei care, deși sunt mereu la îndemână, s-ar putea să fi fost total ignorate sau folosite doar în sens exoteric, adică privind punctul ca pe ceva izolat, fără vreo referință la rază ca un întreg.

Raza însăși este dimensiunea mistică a religiei; astfel, în cazul islamului, ea este sufismul, care, privit din perspectiva acestui simbol, este atât particular, cât și universal – particular, deoarece este distinct de fiecare dintre celelalte raze ce reprezintă alte tradiții mistice, și universal, deoarece, ca și ele, conduce către Centrul Unic. Imaginea noastră ca întreg demonstrează limpede adevărul că, pe măsură ce fiecare cale mistică se apropie de capătul ei, este mai aproape de celelalte căi decât era la

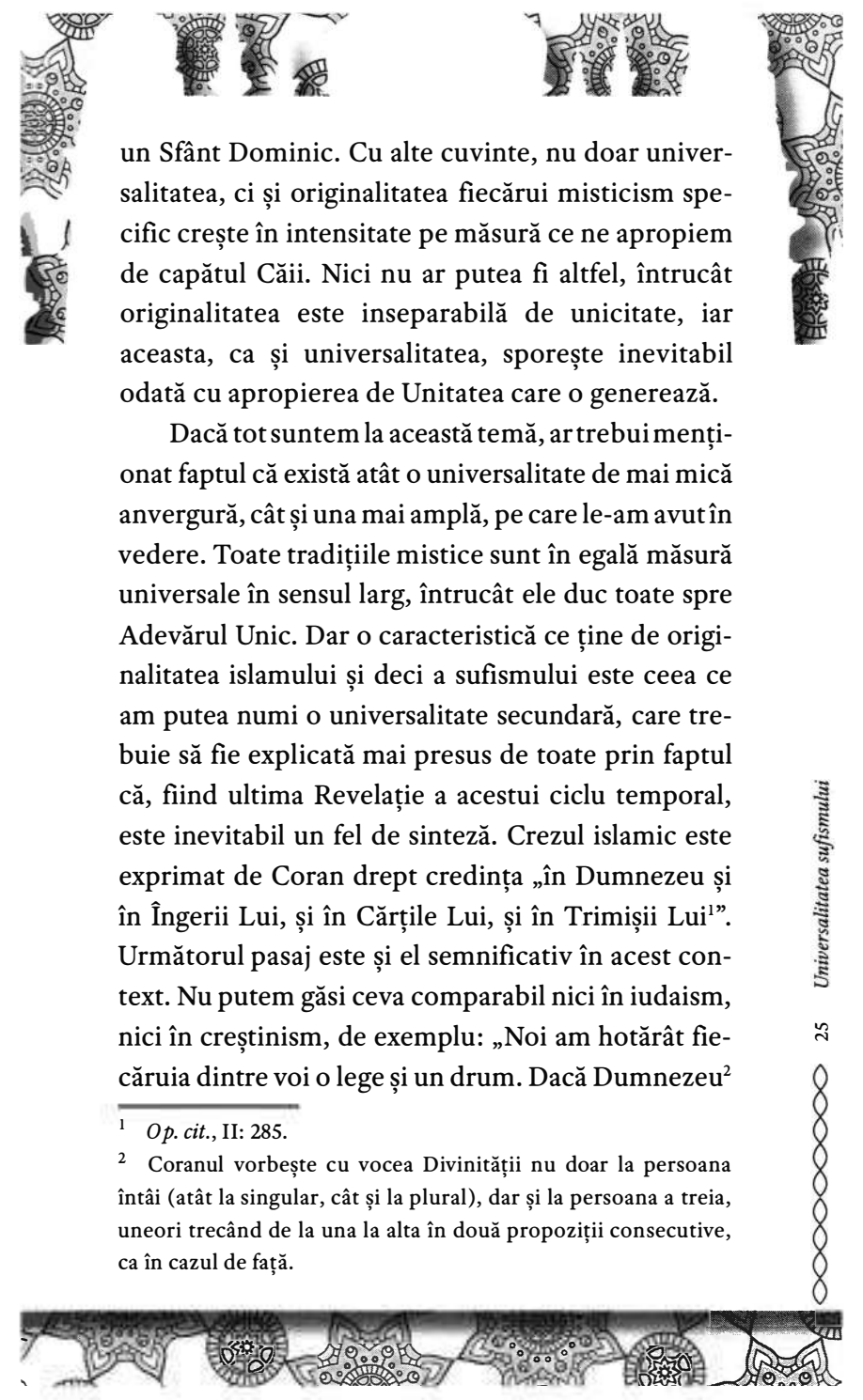


început¹. Există, însă, un adevăr complementar și aproape paradoxal pe care ea nu-l poate revela², dar care este conex cu ideea de concentrare pe care o sugerează: apropierea tot mai mare nu înseamnă o diminuare a caracterului distinct, întrucât, cu cât este centrul mai aproape, cu atât mai mare este concentrarea, cu atât „doza” este mai puternică. Esența concentrată a islamului nu poate fi găsită decât în sfântul sufit care, ajungând la capătul Căii, a dus idealurile specifice religiei sale la ipostazele lor cele mai înalte și mai depline, așa cum esența concentrată a creștinismului nu poate fi găsită decât într-un Sfânt Francisc, un Sfânt Bernard sau

¹ Demonstrează și – în paranteză fie spus – ineficiența diletantismului, care corespunde cu o linie șerpuită care se mișcă uneori spre centru, iar alteori se îndepărtează de el, traversând și revenind pe diferite raze, fără a parcurge, însă, vreuna în mod constant, în timp ce pretinde a urma un fel de sinteză a tuturor [acestor raze]. Cei care se amăgesc astfel sunt, ca să cităm un sufit din secolul trecut (șeicul ad-Darqāwī), „precum cineva care încearcă să găsească apă săpând câte puțin ici și colo și care va muri, în final, de sete; în schimb, cineva care sapă mereu într-un singur loc, având încredere în Domnul și lăsându-se în seama Lui, va găsi apă. El va bea și va da și altora să bea” (*Letters of a Sufi Master*, Perennial Books, Londra, 1969, p. 29).

² Un simbol este, prin definiție, fragmentar, în măsura în care el nu va putea niciodată să surprindă toate aspectele arhetipului său. Ceea ce îi scapă în acest caz este adevărul că Centrul este infinit mai mare decât circumferința. Așadar, în mintea noastră el trebuie să fie completat printr-un alt cerc al cărui centru simbolizează această lume și a cărei circumferință simbolizează Infinitul omniprezent.



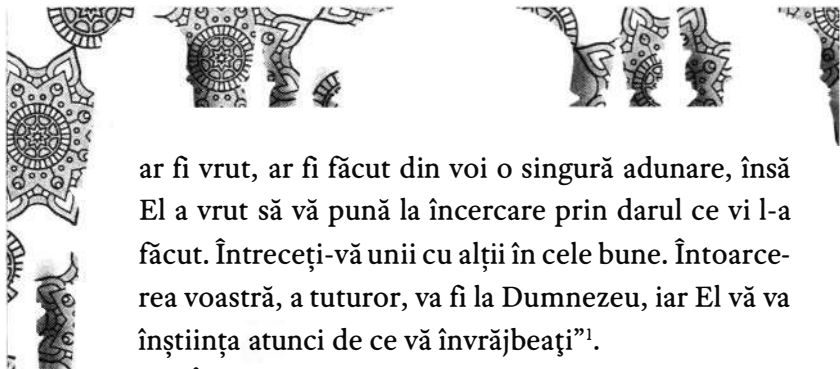


un Sfânt Dominic. Cu alte cuvinte, nu doar universalitatea, ci și originalitatea fiecărui misticism specific crește în intensitate pe măsură ce ne apropiem de capătul Căii. Nici nu ar putea fi altfel, întrucât originalitatea este inseparabilă de unicitate, iar aceasta, ca și universalitatea, sporește inevitabil odată cu apropierea de Unitatea care o generează.

Dacă tot suntem la această temă, ar trebui menționat faptul că există atât o universalitate de mai mică anvergură, cât și una mai amplă, pe care le-am avut în vedere. Toate tradițiile mistice sunt în egală măsură universale în sensul larg, întrucât ele duc toate spre Adevărul Unic. Dar o caracteristică ce ține de originalitatea islamului și deci a sufismului este ceea ce am putea numi o universalitate secundară, care trebuie să fie explicată mai presus de toate prin faptul că, fiind ultima Revelație a acestui ciclu temporal, este inevitabil un fel de sinteză. Crezul islamic este exprimat de Coran drept credința „în Dumnezeu și în Îngerii Lui, și în Cărțile Lui, și în Trimișii Lui¹”. Următorul pasaj este și el semnificativ în acest context. Nu putem găsi ceva comparabil nici în iudaism, nici în creștinism, de exemplu: „Noi am hotărât fiecăruia dintre voi o lege și un drum. Dacă Dumnezeu²

¹ *Op. cit.*, II: 285.

² Coranul vorbește cu vocea Divinității nu doar la persoana întâi (atât la singular, cât și la plural), dar și la persoana a treia, uneori trecând de la una la alta în două propoziții consecutive, ca în cazul de față.



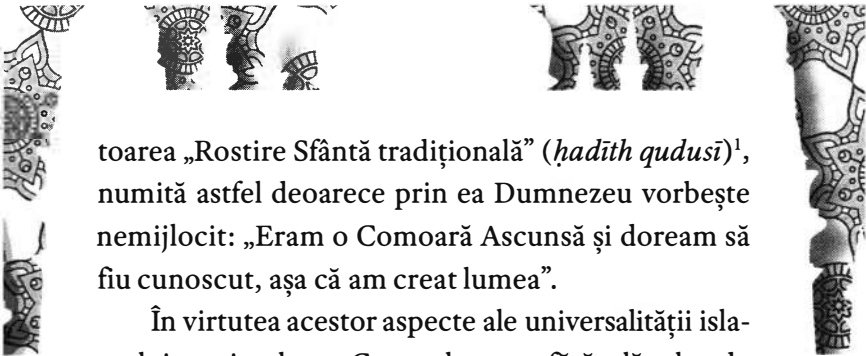
ar fi vrut, ar fi făcut din voi o singură adunare, însă El a vrut să vă pună la încercare prin darul ce vi l-a făcut. Întreceți-vă unii cu alții în cele bune. Întoarcerea voastră, a tuturor, va fi la Dumnezeu, iar El vă va înștiința atunci de ce vă învrăjbeați”¹.

În plus – și acesta este motivul pentru care vorbim despre un „ciclu” al timpului –, există o anumită coincidență între cea din urmă și cea dintâi. Odată cu islamul, „roata a devenit un cerc complet” sau aproape; iată de ce islamul afirmă că este o revenire la religia primordială, ceea ce îi conferă un grad suplimentar de universalitate. Una dintre caracteristicile Coranului ca Revelație ultimă este că uneori el devine, ca să spunem așa, transparent pentru ca prima Revelație să poată radia prin versetele sale. Această primă Revelație, Cartea Naturii, aparține fiecăruia. Din respect pentru această Carte, miracolelor lui Muhammad nu li se îngăduie să fie în centrul atenției, spre deosebire de cele ale lui Moise și Iisus. În perspectiva islamică, acest privilegiu trebuie să fie rezervat marelui miracol al creației, care, în tot mai mare măsură, odată cu trecerea timpului, este considerată ca fiind ceva de la sine înțeles și care trebuie să fie readusă la starea ei originală.

În această privință nu este lipsit de relevanță să menționăm că una dintre spusele Profetului care este adesea citată de către misticii sufiți este urmă-

¹ *Op. cit.*, V: 48.





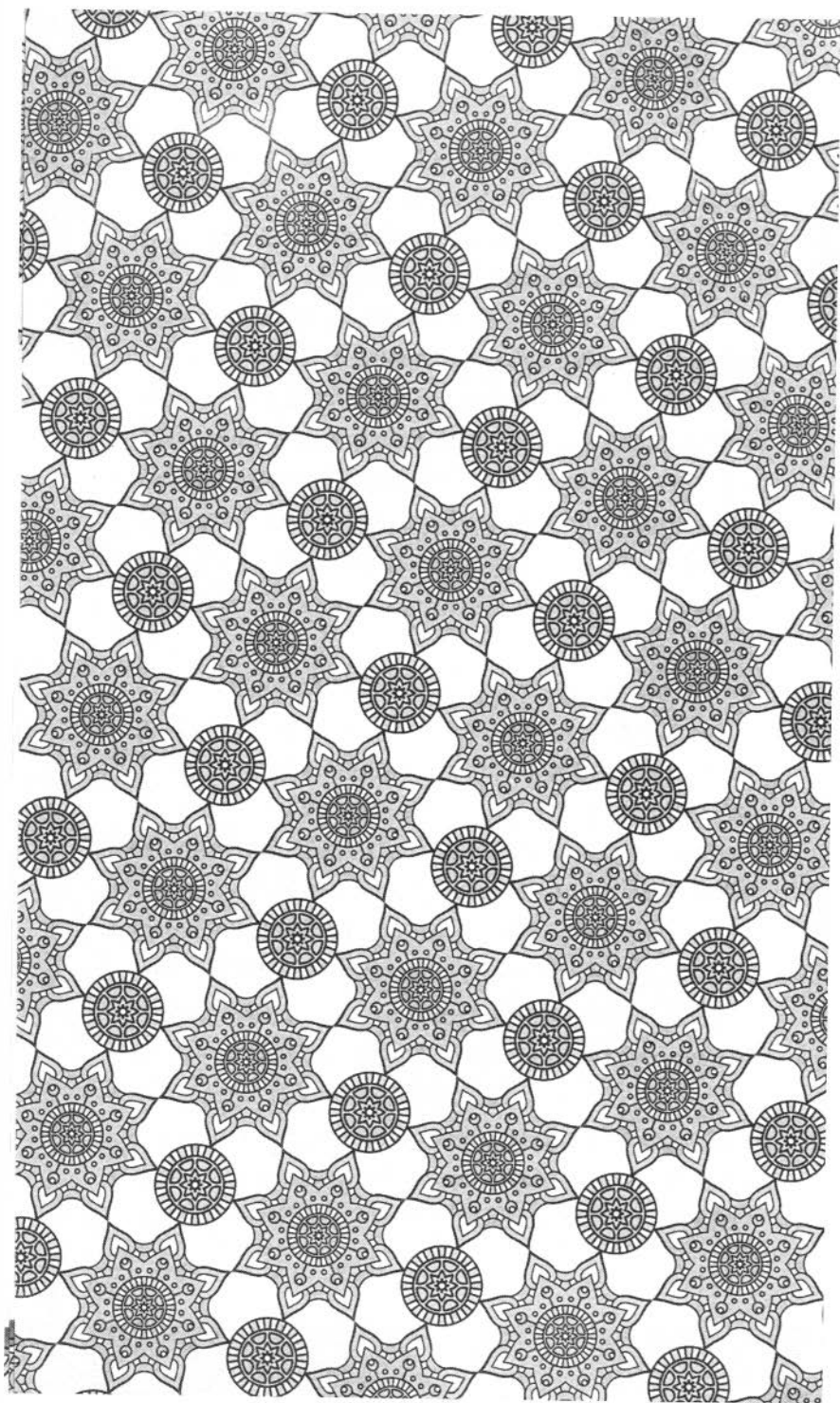
toarea „Rostire Sfântă tradițională” (*ḥadīth qudusī*)¹, numită astfel deoarece prin ea Dumnezeu vorbește nemijlocit: „Eram o Comoară Ascunsă și doream să fiu cunoscut, așa că am creat lumea”.

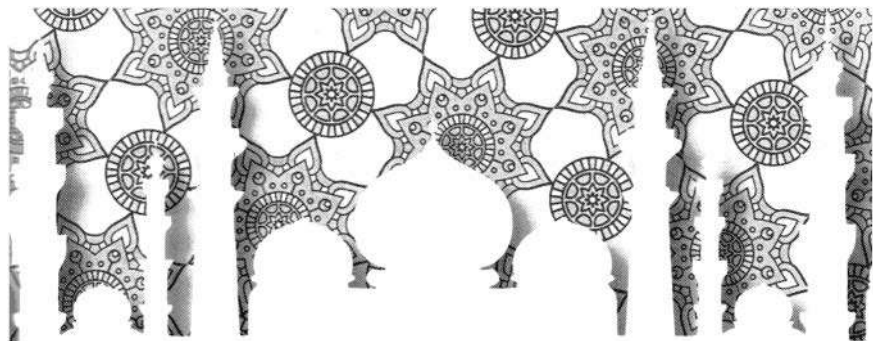
În virtutea acestor aspecte ale universalității islamului, ca și a altora, Coranul spune, fără a lăsa loc de îndoială, adresându-se întregii comunități a musulmanilor: „Noi v-am făcut pe voi un neam de mijloc [...]”²; vom vedea, probabil din capitolele următoare, deși nu ne propunem a demonstra acest lucru, că sufismul este, practic, un fel de pod între Est și Vest.

¹ Sintagma „Rostire tradițională” va fi scrisă cu majusculă atunci când traduce termenul *ḥadīth*, care semnifică ad litteram „o rostire lăsată ca moștenire” (de către Profet sau de către unul dintre Însotitorii săi, cu referire la el). (*N. red.*)

² *Op. cit.*, II: 143.







Capitolul 3

Cartea

Dacă, referindu-ne la simbolismul nostru de bază, am fi întrebați ce formă ia marea, răspunsul este că, mai presus de toate, marea ia forma unei cărți, mai precis a Coranului. Misticii sufiți vorbesc despre „dorința de a fi înecați” (*istighrāq*) în versetele Coranului care, conform uneia dintre doctrinele de bază ale islamului, este Cuvântul Increat al lui Dumnezeu¹. Ceea ce caută ei este, pentru a folosi un alt termen sufit, extincția (*fanā'*) creatului în Increat, a temporalului în Etern, a finitului în Infinit. Pentru unii mistici sufiți, recitarea Coranului a fost, de-a lungul întregii vieți, modul esențial de a se concentra asupra lui Dumnezeu care este El însuși esența oricărei căi spirituale.

¹ La fel ca hinduismul și iudaismul, islamul face o distincție clară între Revelație și inspirație. O Revelație este consubstanțială cu Divinitatea, căreia îi este o proiecție și o prelungire, în vreme ce un text inspirat este alcătuit de om sub influența Spiritului Divin. În creștinism, Revelația este Iisus însuși, Evangheliile țin de nivelul inspirației.

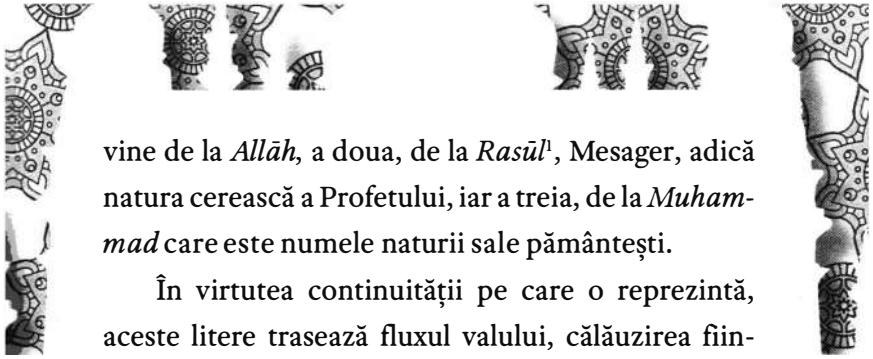




Coranul este chiar citit încontinuu de către unii sufiți – cei din India și Africa de Vest, de exemplu – care știu foarte puțină arabă; iar, dacă s-ar obiecta, spunându-se că o asemenea lectură nu poate avea decât un efect incomplet asupra sufletului, întrucât mintea cititorilor a fost exclusă de la participare, răspunsul este că mințile lor sunt pătrunse de conștiința faptului că ei se împărtășesc de la Cuvântul Divin. Lectura lor devine astfel echivalentă unei invocații foarte prelungite a Numelui Allāh. În plus, ei sunt conștienți că Coranul este un flux și un reflux – că el se revarsă către ei de la Dumnezeu și că versetele sale sunt niște semne miraculoase (*āyāt*) care îi vor duce înapoi la Dumnezeu, acesta fiind chiar motivul pentru care îl citesc.

Textul în sine confirmă această atitudine, căci, dacă tema Coranului este, mai presus de toate, Allāh Însuși, tema lui secundară este că el provine direct de la Dumnezeu pe calea Revelației și că el conduce înapoi către Allāh printr-o călăuzire pe calea cea dreaptă. Imediat după cele șapte versete din deschidere, textul coranic începe cu o afirmare a autenticității și a caracterului său eficient: „Alif-Lām-Mīm. Aceasta este cartea cea mai presus de orice îndoială, călăuzire a celor temători”. Prima dintre inițiale





vine de la *Allāh*, a doua, de la *Rasūl*¹, Mesager, adică natura cerească a Profetului, iar a treia, de la *Muhammad* care este numele naturii sale pământești.

În virtutea continuității pe care o reprezintă, aceste litere trasează fluxul valului, călăuzirea fiindu-i refluxul. Aceeași autenticitate și eficacitate sunt afirmate prin cele două nume ale Milostivirii, *ar-Raḥmān* și *ar-Raḥīm*, cu care încep capitolele Coranului. Primul dintre cele două simbolizează mai presus de toate Oceanul Însuși, în aspectul său de Bunătate și Frumusețe Infinită, care, prin natura sa, își revarsă abundența [asupra lumii]. Printr-o extindere a sensului, se poate spune că *ar-Raḥmān* simbolizează și curgerea valului, Milostivirea care creează, revelează și trimite mesageri angelici și umani. Rostiri precum „Am pogorât (Cartea)” sau „Te-am trimis pe tine (Muhammad) ca Mesager” sunt un refren constant pe tot parcursul textului coranic. Nu mai puțin frecvente sunt acele versete care afirmă puterea de atracție a Infinitului, Mila lui *ar-Raḥīm*, care îl trage pe om înapoi către originea sa, dându-i posibilitatea de a-și depăși limitările umane și terestre, versete precum „Fără îndoială Dumnezeu este

¹ În limba arabă, ultima și prima literă dintr-o rădăcină [consonantică] pot înlocui întregul cuvânt. Uneori, se consideră că în acest context litera *Lām* înseamnă *Jibrīl*, Arhanghelul Gavriil, cel care i-a adus Revelația lui Muhammad.

cel Atot-Iertător și Mult Milostiv”¹ sau „Dumnezeu cheamă pe cine voiește în Casa Păcii”, sau „Către El este devenirea ultimă”, sau porunca „Răspundeți chemării lui Dumnezeu”, sau întrebarea „Oare nu se întorc toate lucrurile la Dumnezeu?”

Coranul este impregnat de sensul finalității; fiind ultima scriptură a ciclului, el insistă cu precădere asupra „acelui Ceas”, sfârșitul subit care „va apăsa greu asupra cerurilor și pământului”², menționarea lui fiind un refren corelativ celui referitor la creație și revelație.

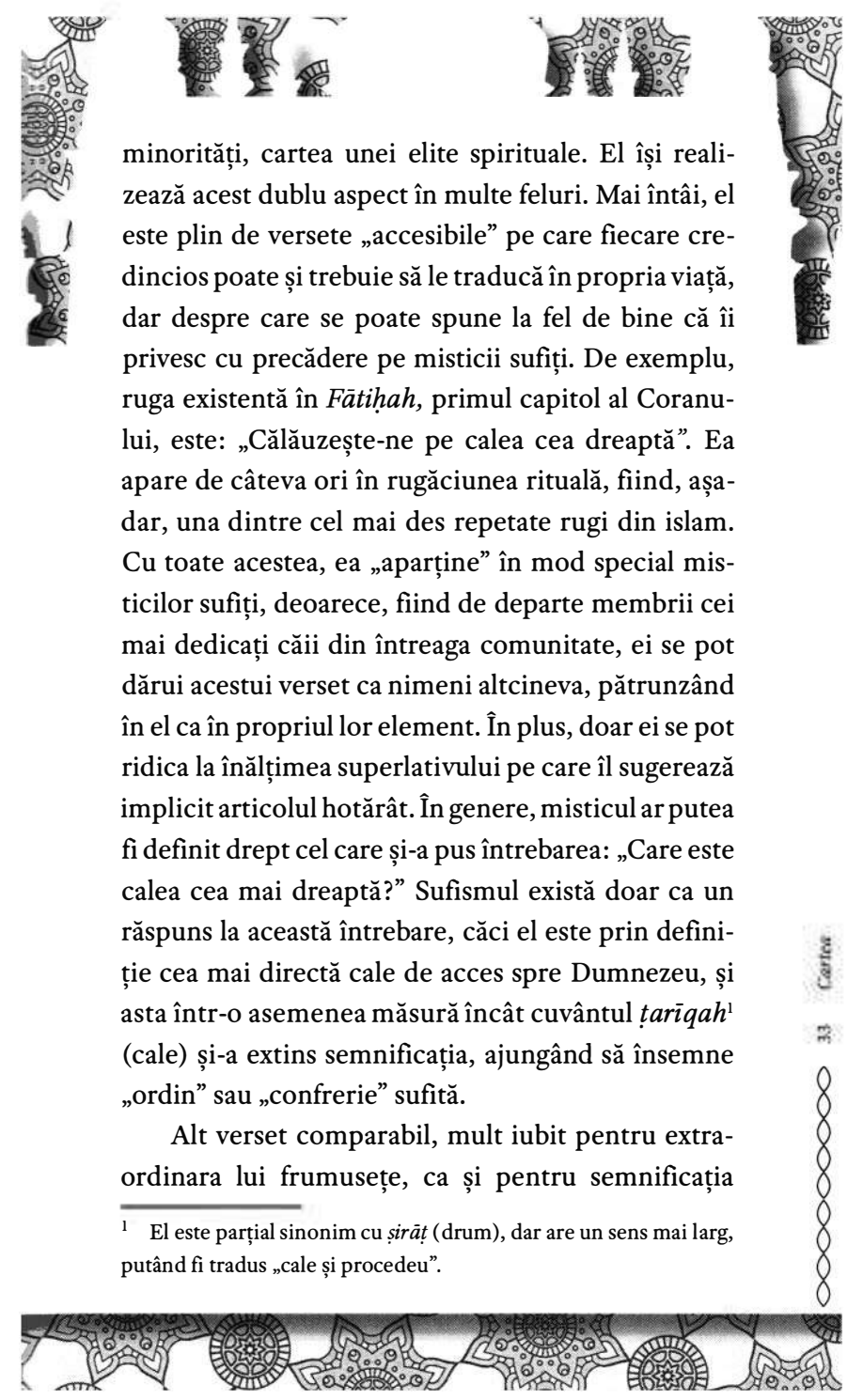
Revelația islamică îmbrățișează fiecare aspect al vieții umane, nelăsând absolut nimic „Cezarului” și, în conformitate cu legea acțiunii și reacțiunii, plinătatea revărsării ei în această lume găsindu-și reacția în amplitudinea refluxul ei, în profunzimea la care se întoarce ea în domeniul adevărului metafizic. În anumite pasaje, ea atinge un nivel care depășește total dualitatea dintre Creator și creație, Domn și rob, nefiind cu nimic mai prejos decât însăși Esența Divină³.

Coranul este cartea întregii comunități, dar, în același timp și mai presus de toate, el este cartea unei

¹ De cele mai multe ori, Numele *ar-Raḥīm* este precedat în Coran de *al-Ghaḥūr*, Atot-Iertătorul.

² *Op. cit.*, VII: 187.

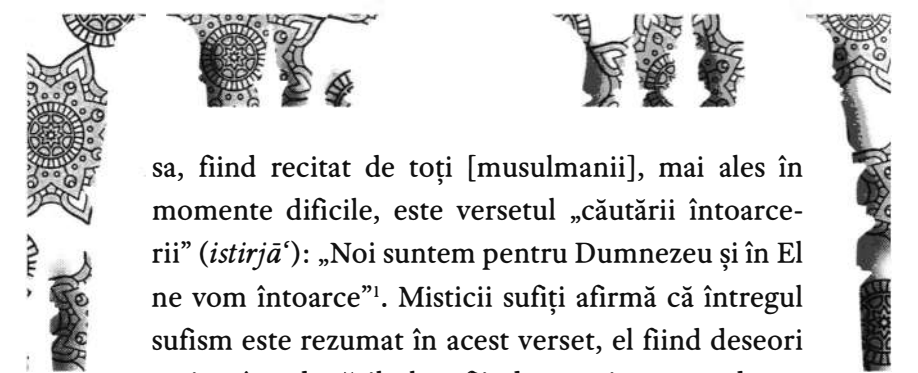
³ Nu că alte Revelații n-ar putea să atingă acest nivel. Creștinismul, de exemplu, îl atinge implicit, așa cum, implicit îmbrățișează toate aspectele vieții. Însă Coranul face toate acestea într-o manieră explicită.



minorități, cartea unei elite spirituale. El își realizează acest dublu aspect în multe feluri. Mai întâi, el este plin de versete „accesibile” pe care fiecare credincios poate și trebuie să le traducă în propria viață, dar despre care se poate spune la fel de bine că îi privesc cu precădere pe misticii sufiți. De exemplu, ruga existentă în *Fātiḥah*, primul capitol al Coranului, este: „Călăuzește-ne pe calea cea dreaptă”. Ea apare de câteva ori în rugăciunea rituală, fiind, așadar, una dintre cel mai des repetate rugi din islam. Cu toate acestea, ea „aparține” în mod special mysticilor sufiți, deoarece, fiind de departe membrii cei mai dedicați căii din întreaga comunitate, ei se pot dăruia acestui verset ca nimeni altcineva, pătrunzând în el ca în propriul lor element. În plus, doar ei se pot ridica la înălțimea superlativului pe care îl sugerează implicit articolul hotărât. În genere, misticul ar putea fi definit drept cel care și-a pus întrebarea: „Care este calea cea mai dreaptă?” Sufismul există doar ca un răspuns la această întrebare, căci el este prin definiție cea mai directă cale de acces spre Dumnezeu, și asta într-o asemenea măsură încât cuvântul *ṭarīqah*¹ (cale) și-a extins semnificația, ajungând să însemne „ordin” sau „confrerie” sufită.

Alt verset comparabil, mult iubit pentru extraordinara lui frumusețe, ca și pentru semnificația

¹ El este parțial sinonim cu *ṣirāṭ* (drum), dar are un sens mai larg, putând fi tradus „cale și procedeu”.



sa, fiind recitat de toți [musulmanii], mai ales în momente dificile, este versetul „căutării întoarcerii” (*istirjā*): „Noi suntem pentru Dumnezeu și în El ne vom întoarce”¹. Misticii sufiți afirmă că întregul sufism este rezumat în acest verset, el fiind deseori recitat în adunările lor, fiind uneori repetat de un anumit număr de ori cu ajutorul mătăniilor.

Practic, deși fiecare credincios este prin definiție „pentru Dumnezeu” într-o măsură sau alta, despre mistic se poate spune că este „pentru Dumnezeu” într-un fel inaccesibil restului comunității, căci misticismul presupune o dedicare totală. În plus, cu privire la aceste două versete trebuie să ne amintim că sufismul nu este decât o mișcare de întoarcere, un reflux, și că, după standardele sufismului, restul comunității, deși privește în direcția corectă, este staționară. Chiar în mijlocul lor, misticii sufiți fac deosebirea între membrii mai importanți ai unui ordin, membri pe care ei îi numesc „călători” (*sālikūn*), și alți membri mai periferici, care sunt într-o relativă stagnare.

Putem spune că asemenea versete sunt „accesibile”, deoarece ele sunt valabile pentru întreaga ierarhie a aspirației spirituale, cu toate diferitele ei grade. Cu toate acestea, deosebirea între gradul cel mai de jos și cel mai înalt este suficientă pentru a constitui o diferență în planul semnificației; de fapt, Profetul a spus că fiecare verset din Coran are „un

¹ Op. cit., *Innā li’ Llāhi wa-innā ilayhi rāji’ūn*, II: 156.





exterior și un interior”. Tocmai am văzut două exemple de semnificații „interioare”. Cât despre „exteriorul” versetelor în chestiune, „calea cea dreaptă” în sens exoteric este calea ce nu se abate de la legea islamului, în vreme ce sensul exoteric al mișcării de întoarcere este efortul de a duce o viață pioasă până la moarte. Ambele semnificații, exoterică și ezoterică, îi privesc pe sufiți; cât despre majoritatea oamenilor, pe lângă faptul că, în genere, ei nu au disponibilitatea mentală de a atribui mai multe înțeleșuri unei sintagme, le-ar fi greu să înțeleagă ce vor să spună misticii sufiți prin „călătorie” (*sulūk*), mai precis aprofundarea lăuntrică sau reorientarea eului finit în direcția Principiului său Divin.

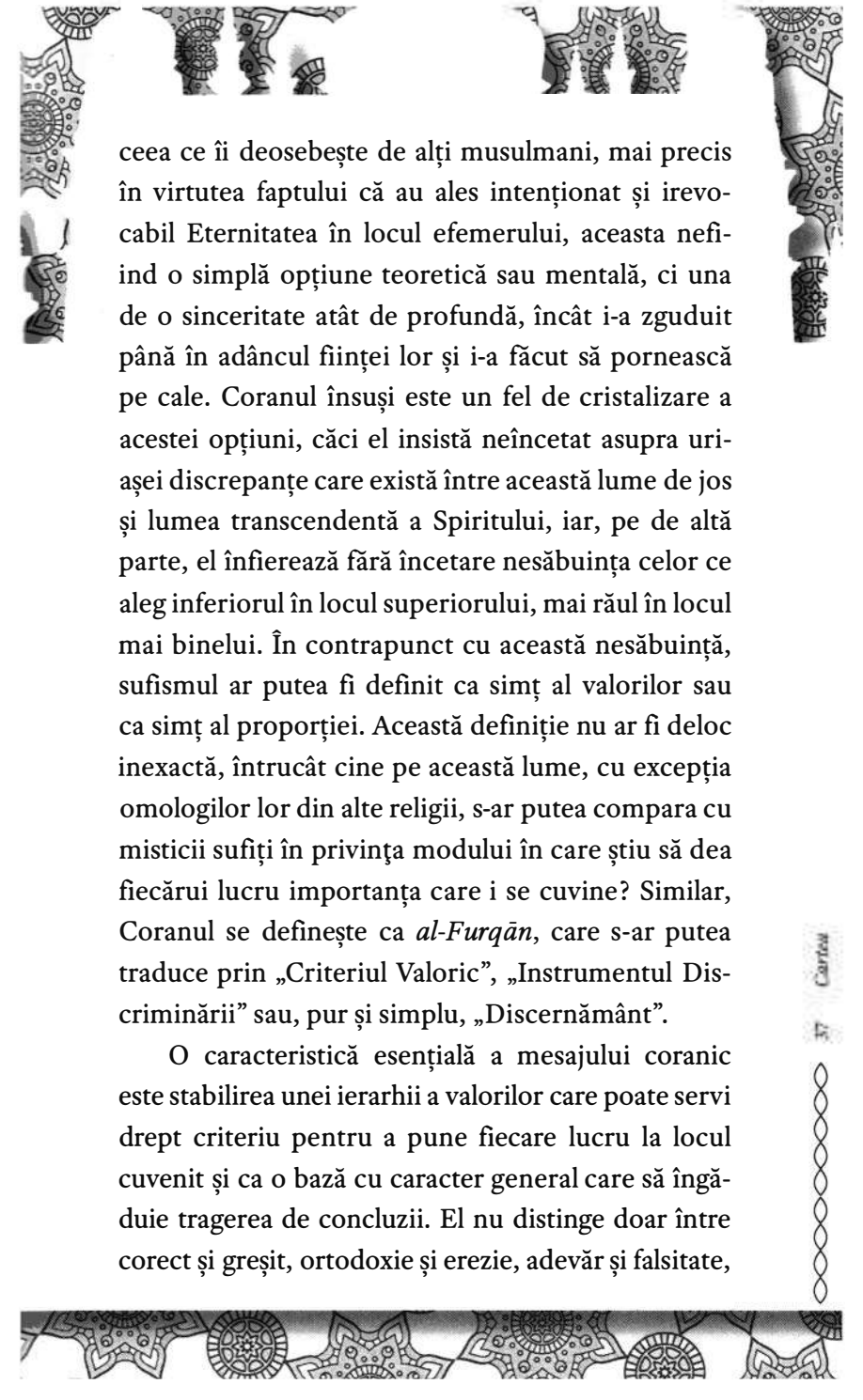
În multe versete semnificațiile exoterice și ezoterice se referă la planuri net diferite. Odată, întorcându-se de la o bătălie împotriva necredincioșilor, Profetul a spus: „Ne-am întors de la Micul Război Sfânt la Marele Război Sfânt”. Însoțitorii au întrebat: „Ce este Marele Război Sfânt?” Iar el a răspuns: „Războiul împotriva [imperfecțiunilor] sufletului”. Aici se află cheia semnificației ezoterice a tuturor versetelor din Coran care se referă la Războiul Sfânt și la necredincioși. Firește, această Rostire a Profetului are de oferit câte ceva fiecăruia, iar cei mai mulți musulmani vor spune că știu cum este să lupți împotriva necredincioșilor lăuntrici, adică a elementelor răzvrătite și nemusulmane ale sufletului. Însă una este să rezști

ispitei din când în când și alta este să duci un război. În sensul lui plinar, Marele Război Sfânt este sufismul sau, mai precis, este un aspect al sufismului și el nu-i privește decât pe sufiți. Coranul spune: „Războiți-vă cu închinătorii la idoli până la capăt”¹, iar altundeva, „Războiți-vă cu ei până când nu vor mai fi o ispită, și până ce Credința va fi întru totul a lui Dumnezeu”². Numai misticul este capabil să realizeze acest lucru în interiorul său și numai el știe cum este să opună o rezistență metodică posibilităților sale inferioare și să continue războiul în teritoriul inamic, pentru ca întregul suflet să fie „pentru Dumnezeu”. Tocmai pericolele extreme pe care le presupune un asemenea război fac ca accesul spre orice ezoterism veritabil să fie atât de dificil. Fără a-și propune aceasta, exoterismul este, practic, un armistițiu întrerupt de mici lupte ocazionale; este mult mai bine să rămâi la nivel exoteric decât să stârnești întreaga furie a inamicului și apoi să renunți la luptă, îngăduind posibilităților inferioare să cotopească sufletul.

Am putea să dăm o mulțime de alte exemple de semnificații ezoterice care îi privesc doar pe misticii sufiți. Însă, deoarece ne vom ocupa de câteva dintre ele în următoarele capitole, pentru moment este suficient să insistăm asupra afinității de ordin general pe care misticii sufiți o au cu Coranul, legat de

¹ *Op. cit.*, IX: 36.

² *Op. cit.*, VIII: 39.



ceea ce îi deosebește de alți musulmani, mai precis în virtutea faptului că au ales intenționat și irevocabil Eternitatea în locul efemerului, aceasta nefiind o simplă opțiune teoretică sau mentală, ci una de o sinceritate atât de profundă, încât i-a zguduit până în adâncul ființei lor și i-a făcut să pornească pe cale. Coranul însuși este un fel de cristalizare a acestei opțiuni, căci el insistă neîncetat asupra uriașei discrepante care există între această lume de jos și lumea transcendentă a Spiritului, iar, pe de altă parte, el înfierează fără încetare nesăbuința celor ce aleg inferiorul în locul superiorului, mai răul în locul mai binelui. În contrapunct cu această nesăbuință, sufismul ar putea fi definit ca simț al valorilor sau ca simț al proporției. Această definiție nu ar fi deloc inexactă, întrucât cine pe această lume, cu excepția omologilor lor din alte religii, s-ar putea compara cu misticii sufiți în privința modului în care știu să dea fiecărui lucru importanța care i se cuvine? Similar, Coranul se definește ca *al-Furqān*, care s-ar putea traduce prin „Criteriul Valoric”, „Instrumentul Discriminării” sau, pur și simplu, „Discernământ”.

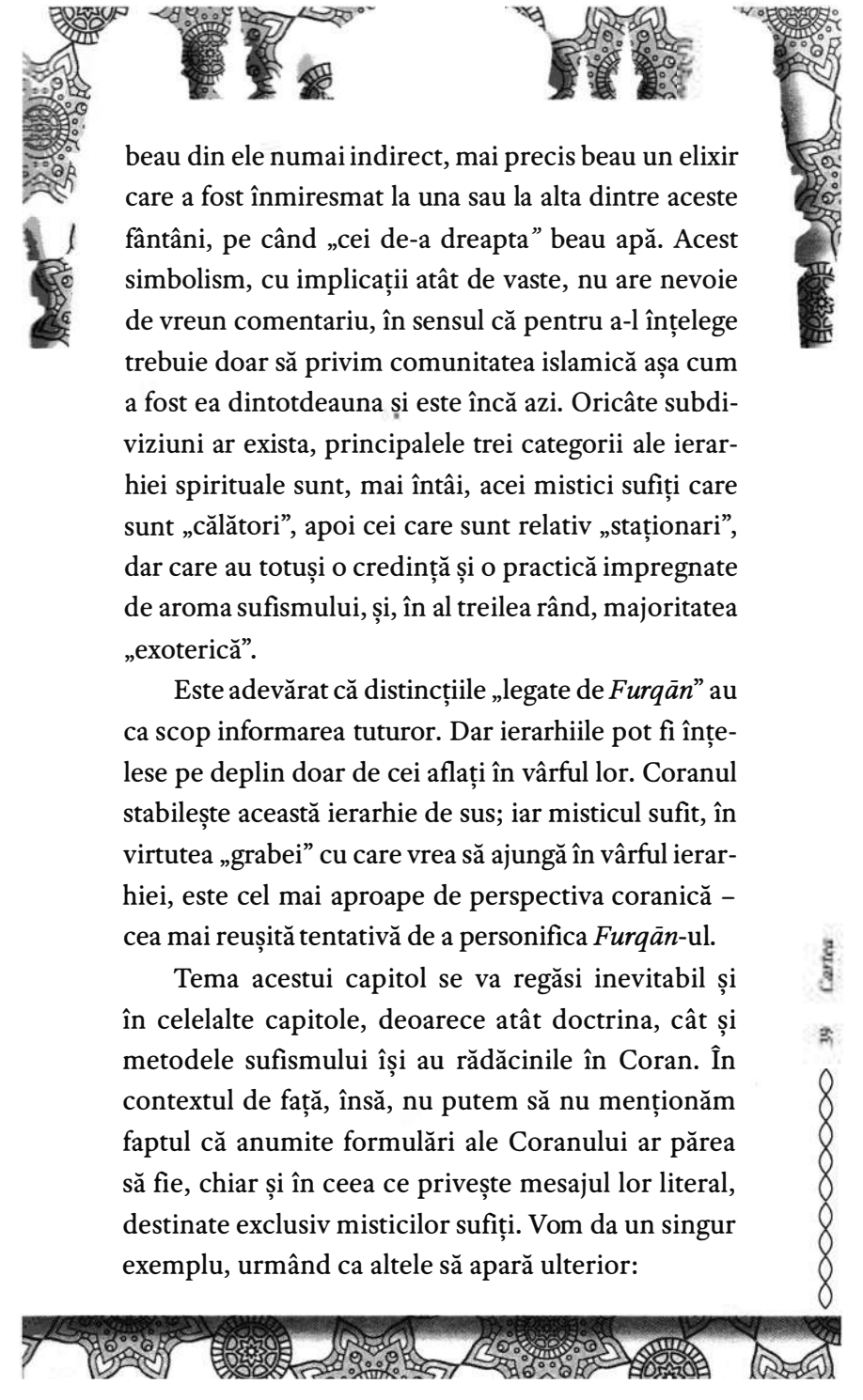
O caracteristică esențială a mesajului coranic este stabilirea unei ierarhii a valorilor care poate servi drept criteriu pentru a pune fiecare lucru la locul cuvenit și ca o bază cu caracter general care să îngăduie tragerea de concluzii. El nu distinge doar între corect și greșit, ortodoxie și erezie, adevăr și falsitate,

religie și păgânism. În cadrul ortodoxiei, el operează, de asemenea, distincția dintre cei care avansează cu înfocare pe cale, „cei înaintați”, și cei care mențin o anumită moderație în devoțiunea lor și, paralel cu aceasta, dacă ar fi să interpretăm războiul în chestiune drept Marele Război Sfânt, între cei care pleacă la luptă și cei ce rămân în spatele frontului. Și unii, și alții își vor primi răsplata. „Dumnezeu a făgăduit tuturor bunătăți, însă Dumnezeu le dă întâietate luptătorilor față de cei care stau degeaba și lor le va da o mare răsplată”¹. În paralel, se face o altă distincție, nu neapărat identică, între „cei înaintați”, despre care se spune că sunt „în apropierea lui Dumnezeu” (*muqarrabūn*, care, într-o traducere ad litteram, înseamnă „aduși aproape”, cuvânt folosit pentru a-i deosebi pe Arhangheli de Îngeri), și „cei de-a dreapta”² (necredincioșii fiind „cei de-a stânga”). În alte locuri, se vorbește de două ori despre cea mai înaltă categorie, ai cărei membri sunt numiți și „servitori ai lui Dumnezeu”, pentru a sublinia faptul că ei s-au „stins” în El, aceștia fiind diferiți de „cei drepti”³. Aceștia din urmă par să aibă un rang intermediar între „cei înaintați” și „cei de-a dreapta”. În orice caz, „cei înaintați” sunt în mod semnificativ descriși ca bând direct din cele două Fântâni supreme ale Paradisului, în vreme ce „cei drepti”

¹ *Op. cit.*, IV: 95.

² *Op. cit.*, LVI: 8–40.

³ *Op. cit.*, LXXVI: 5–6; LXXXIII: 18–28.



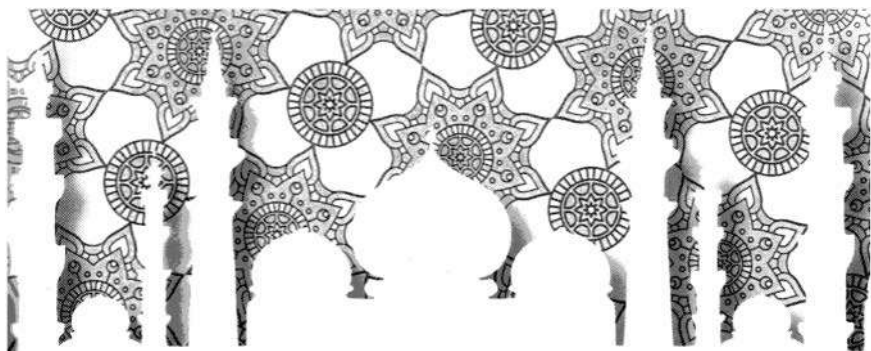
beau din ele numai indirect, mai precis beau un elixir care a fost înmiresmat la una sau la alta dintre aceste fântâni, pe când „cei de-a dreapta” beau apă. Acest simbolism, cu implicații atât de vaste, nu are nevoie de vreun comentariu, în sensul că pentru a-l înțelege trebuie doar să privim comunitatea islamică așa cum a fost ea dintotdeauna și este încă azi. Oricâte subdiviziuni ar exista, principalele trei categorii ale ierarhiei spirituale sunt, mai întâi, acei mistici sufiți care sunt „călători”, apoi cei care sunt relativ „staționari”, dar care au totuși o credință și o practică impregnate de aroma sufismului, și, în al treilea rând, majoritatea „exoterică”.

Este adevărat că distincțiile „legate de *Furqān*” au ca scop informarea tuturor. Dar ierarhiile pot fi înțelese pe deplin doar de cei aflați în vârful lor. Coranul stabilește această ierarhie de sus; iar misticul sufit, în virtutea „grabei” cu care vrea să ajungă în vârful ierarhiei, este cel mai aproape de perspectiva coranică – cea mai reușită tentativă de a personifica *Furqān*-ul.

Tema acestui capitol se va regăsi inevitabil și în celelalte capitole, deoarece atât doctrina, cât și metodele sufismului își au rădăcinile în Coran. În contextul de față, însă, nu putem să nu menționăm faptul că anumite formulări ale Coranului ar părea să fie, chiar și în ceea ce privește mesajul lor literal, destinate exclusiv mysticilor sufiți. Vom da un singur exemplu, urmând ca altele să apară ulterior:

„Noi (Dumnezeu) suntem mai aproape de el (om) decât vena gâtului său”.¹ Nu putem considera că acest verset este unul „accesibil” precum „Călăuzește-ne pe calea cea dreaptă”, pe care fiecare este liber să-l interpreteze în funcție de cum anume concepe calea și „dreptatea”. El nu este comparabil nici cu acele versete al căror înțeles literal este un vâl care ascunde un adevăr ce nu este destinat tuturor. În mod excepțional, aici, nivelul „ezoteric” este chiar semnificația literală. „Exteriorul” protector este, pur și simplu, uimirea pe care o provoacă dezvăluirea bruscă a ceea ce, pentru om, este adevărul tuturor adevărilor. Uluită, majoritatea își va îndrepta atenția către alte versete; dar cel puțin unora dintre cei care iau acest verset în semnificația lui literală, el nu lasă altă opțiune decât de a pleca în căutarea unui șeic sufit – un Maestru spiritual care poate arăta modul prin care ne învrednicim de o asemenea apropiere.

¹ *Op. cit.*, L: 16.



Capitolul 4 Mesagerul

Odată, după moartea lui Muhammad, fiind întrebată cum era el din fire, 'Ā'ishah, soția lui favorită, a răspuns: „Firea lui era precum Coranul”. Din aceste cuvinte trebuie să înțelegem că, trăind cu intensitate în intimitatea Profetului, el i-a rămas în amintire ca o întruchipare a Cărții revelate. Răspunsul ei nu este surprinzător nici din perspectiva analogiei dintre Mesaj și Mesager, căci Mesagerul (*rasûl*) nu este doar destinatarul Mesajului Revelat; el, precum Revelația, este „trimis” – iată ce înseamnă *rasûl* – în această lume, un trimis de Dincolo. Doctrina islamică privitoare la *rasûl* este identică, în cele din urmă, cu doctrina hindusă referitoare la *Avatāra*, diferența de suprafață fiind că termenul *Avatāra* înseamnă „descindere”, mai precis, a Divinității, în vreme ce termenul *Rasûl* este definit fie ca un Arhanghel, fie ca o întrupare umană a Spiritului. Diferența ține, însă, mai curând de perspectivă decât de esență, căci Spiritul are două aspecte – unul increat ce des-



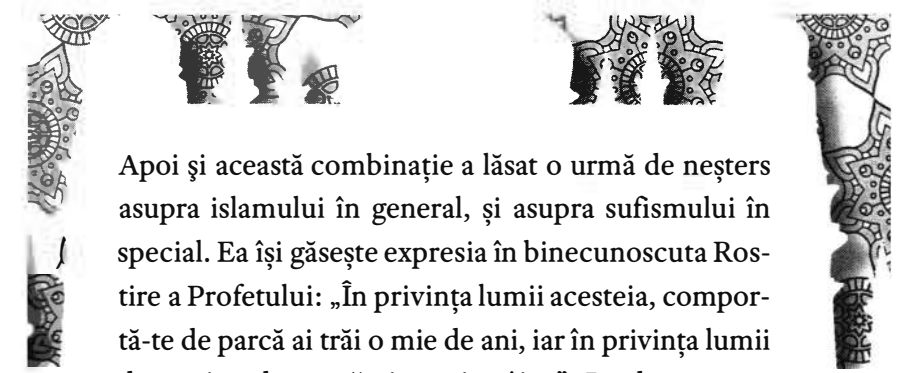


chide către Divinitate și altul creat. Divinitatea lui *Rasul* este voalată de ierarhia gradelor spirituale ce marchează parcursul descinderii sale, scopul acestei voalări fiind acela de a proteja cum se cuvine doctrina Unității Divine, pe când, în cazul unui *Avatara*, aceeași ierarhie este, ca să ne exprimăm astfel, „pliată” pentru a nu umbri identitatea eului [limitat] cu Sinele, care constituie esența doctrinei hinduse despre *Advaita* (Nondualitate). Această identitate este, de asemenea, esența sufismului, dar misticii sufiți tind să o exprime într-un mod eliptic, în afara acelor „emisii inspirate” despre care ne vom ocupa ulterior.

Cel mai frapant aspect al paralelismului dintre Coran și Muhammad este, fără îndoială, excepționala lor înrâurire, fiecare sugerând un talaz extrem de puternic, care ajunge să inunde ținuturi aflate la mare depărtare de țărm. Așa cum Coranul cuprinde fiecare aspect al vieții omenești, destinul lui Muhammad a fost de a pătrunde cu o extraordinară versatilitate în domeniul experienței umane, atât a celei publice, cât și a celei private.¹ Reflexul corespunde fluxului: plinitudinea pământească a Profetului este îngemănată cu o sensibilitate extremă față de magnetismul Vieții de

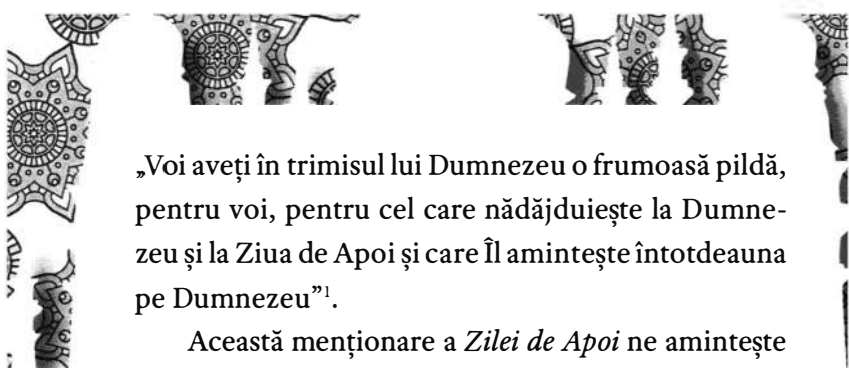
¹ Muhammad nu a fost doar păstor, negustor, pustnic, exilat, soldat, legiuitor și profet-preot-rege; el a fost, de asemenea, orfan (având însă un bunic și un unchi foarte iubitori) și, vreme de mulți ani, soțul unei femei cu mult mai vârstnice decât el, un tată care și-a plăns de multe ori copiii morți, văduv și, în sfârșit, soțul multor soții, unele mult mai tinere decât el.





Apoi și această combinație a lăsat o urmă de neșters asupra islamului în general, și asupra sufismului în special. Ea își găsește expresia în binecunoscuta Ros-tire a Profetului: „În privința lumii acesteia, compor-tă-te de parcă ai trăi o mie de ani, iar în privința lumii de apoi – de parcă ai muri mâine”. Pe de-o parte, impune perfecțiunea – meticulozitatea perseverentă, s-ar putea zice – care îi revine omului ca reprezen-tant al lui Dumnezeu pe pământ; pe de altă parte, îi poruncește să fie gata a părăsi această lume în orice moment. Ambele porunci nu au în vedere nimic alt-ceva decât Voia Cerului; iar în lumina celei de-a doua, este limpede că prima trebuie îndeplinită cu detașare, căci disponibilitatea de a părăsi această lume exclude orice implicare. Profetul a putut astfel să spună, fără a se contrazice: „Fii în această lume ca un străin sau ca un trecător”.

Latura care ține de cealaltă lume (Spirituală) a Profetului trebuie accentuată, întrucât ea a fost mult ignorată în Occident, mai ales deoarece, din punct de vedere istoric, a fost frapant tocmai aspectul său de plenitudine lumească – uneori deplin răstălmăcit și considerat simplă cupiditate. S-a crezut că acest ultim aspect îl contrazice pe primul, când, de fapt, așa cum am văzut, cele două sunt complementare și interdependente. Este semnificativ că, propunând Profetul ca un exemplu de urmat, Coranul insistă mai ales asupra momentului de „reflux al valului”:



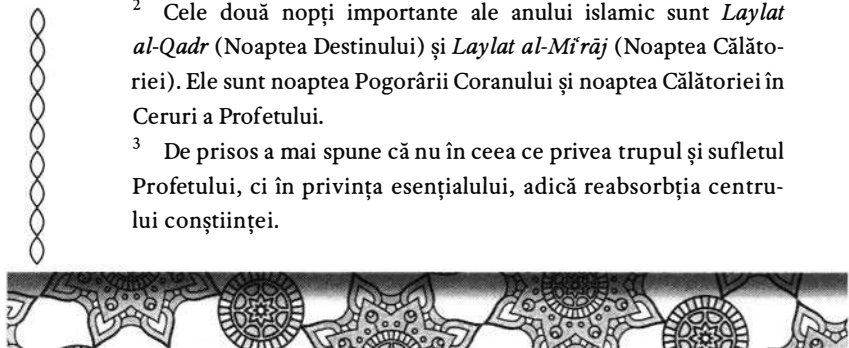
„Voi aveți în trimisul lui Dumnezeu o frumoasă pildă, pentru voi, pentru cel care nădăjduiește la Dumnezeu și la Ziua de Apoi și care Îl amintește întotdeauna pe Dumnezeu”¹.

Această menționare a *Zilei de Apoi* ne amintește că, precum Coranul însuși, și Profetul este obsedat de acel Ceas, iar această obsesie este strâns legată de unul dintre evenimentele esențiale ale misiunii sale, Călătoria Nocturnă, care, având în vedere partea ei principală, mai este numită și Ascensiunea². A fost ca și cum „disponibilitatea de a pleca” s-a revărsat brusc din planul cel mai înalt către toate celelalte astfel că, pentru el, Ceasul a venit puțin mai înainte, dându-i-se o pregustare a Învierii: de pe Stânca de la Ierusalim, unde a fost adus în chip miraculos de la Mecca, a fost „decreat”, adică reabsorbit, trupul în suflet, sufletul în Spirit și Spiritul în Prezența Divină. Această „reabsorbție” stabilește traseul căii sufite³, iar acest aspect de „anticipare” este și el semnificativ, căci el este unul dintre sensurile de bază ale cuvântului *sābiqūn* care, în precedentul capitol, a fost tradus ca desemnân-

¹ *Op. cit.*, XXXIII: 21.

² Cele două nopți importante ale anului islamic sunt *Laylat al-Qadr* (Noaptea Destinului) și *Laylat al-Mīrāj* (Noaptea Călătoriei). Ele sunt noaptea Pogorârii Coranului și noaptea Călătoriei în Ceruri a Profetului.

³ De prisos a mai spune că nu în ceea ce privea trupul și sufletul Profetului, ci în privința esențialului, adică reabsorbția centrului conștiinței.



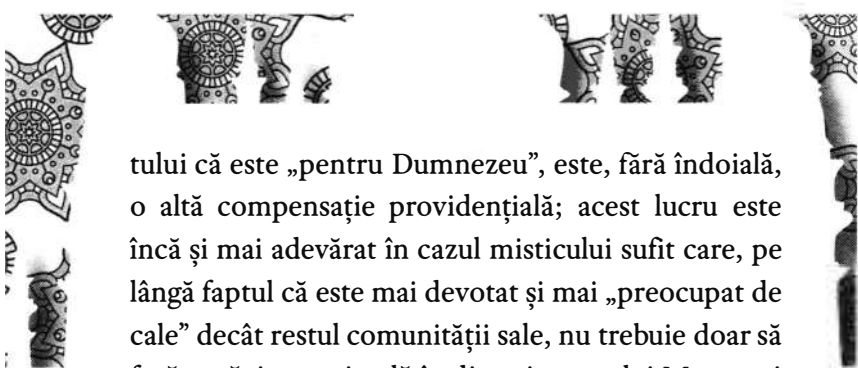


du-i pe „Cei înaintați” și care, după cum am văzut, este unul dintre termenii folosiți în Coran pentru a-i desemna pe misticii islamului. În această ordine de idei, ne amintim Rostirea Profetului: „Muriți înainte de a muri”. Este adevărat că întâlnim formulări similare în toate tradițiile mistice și toate sunt anticipări, dar, deși deosebirea este una relativă, sufismul, ca ultima tradiție mistică a acestui ciclu temporal, se caracterizează printr-o sensibilitate specială față de „forța de atracție” a aceluia Ceas – încă un impuls care este indubitabil o compensație parțială pentru condițiile exterioare puțin favorabile ale epocii.

Misticii sufiți conștientizează cu acuitate și faptul că această sensibilitate trebuie să fie îngemănată cu eforturi active în aceeași direcție; în această privință, ca și în toate celelalte, ei sunt, ca să folosim propria lor sintagmă, „succesorii Mesagerului”. Dacă Muhammad este Profetul aceluia Ceas, acest lucru este complementul pasiv al funcțiunii sale active de Profet al Orientării și al Pelerinajului. Coranul ne spune că el era foarte preocupat de orientare¹ și ne putem da seama de ponderea acestei preocupări prin amprenta profundă pe care a lăsat-o asupra oamenilor din jurul său. Până în ziua de azi, una dintre cele mai frapante caracteristici ale comunității islamice este ceea ce s-ar putea numi „conștiința direcției”. Acest atu spiritual, legat indisolubil de conștiința fap-

¹ *Op. cit.*, II: 144.



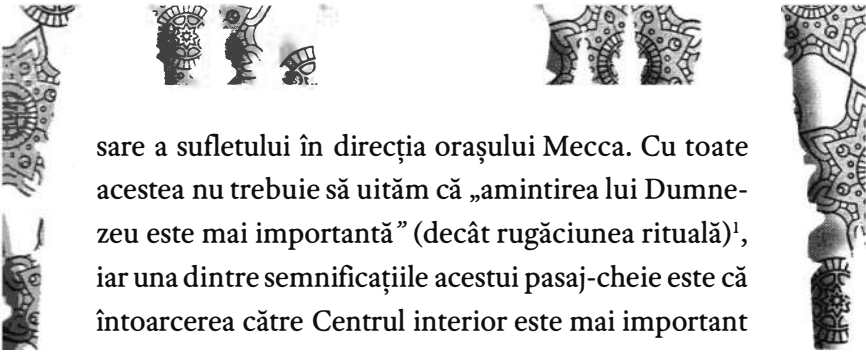


tului că este „pentru Dumnezeu”, este, fără îndoială, o altă compensație providențială; acest lucru este încă și mai adevărat în cazul misticului sufit care, pe lângă faptul că este mai devotat și mai „preocupat de cale” decât restul comunității sale, nu trebuie doar să facă rugăciunea rituală în direcția orașului Mecca, ci trebuie să îndeplinească multe alte rituri pentru care preferă să stea cu fața în același fel, așa încât această „concentrare” exterioară sau simbolică să poată sluji drept suport pentru concentrarea launtrică.

Drumul Profetului și al celor mai apropiați Însoțitori ai săi de la Mecca la Medina a fost o necesitate cosmică pentru ca orientarea să poată prelua, încă din epoca apostolică și deci ca un precedent apostolic, inclusiv semnificația întoarcerii unui exilat către casa lui. Chiar și astăzi, această nostalgie se simte încă foarte pregnant, în sensul că un musulman – fie el arab sau nu – are conștiința faptului că rădăcinile lui spirituale sunt la Mecca¹, conștiința acestui fapt devenind încă și mai acută, o dată pe an, în fiecare comunitate musulmană, cu ocazia plecării și întoarcerii pelegrinilor, iar în cele cinci rugăciuni rituale ce se repetă zilnic, fiecare ciclu de mișcări culminează cu o prosternare pe care am putea-o descrie ca pe o revăr-

¹ Sentimentul respectiv este indisolubil legat de nostalgia pentru Profet; iar a te întoarce spre Mecca, locul nașterii sale și locul originar al islamului, înseamnă, practic (cu excepția unei minorități infime care trăiește în acele regiuni), să te întorci și către Medina, unde Profetul a triumfat, a murit și a fost îngropat.



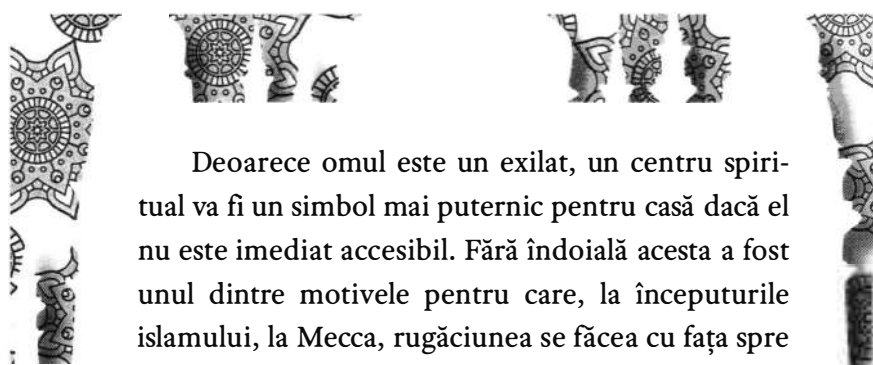


sare a sufletului în direcția orașului Mecca. Cu toate acestea nu trebuie să uităm că „amintirea lui Dumnezeu este mai importantă” (decât rugăciunea rituală)¹, iar una dintre semnificațiile acestui pasaj-cheie este că întoarcerea către Centrul interior este mai important („mai mare”) decât întoarcerea către centrul exterior. Ideal este ca ambele să fie simultane, întrucât gestul întoarcerii exterioare a fost instituit mai presus de orice în scopul întoarcerii interioare. „Modul în care săvârșim riturile specifice cultului este plin de putere sau lipsit de ea în funcție de măsura în care, în timp ce le săvârșim, ne amintim de Dumnezeu”². Această problemă, cu alte cuvinte, săvârșirea ezoterică a riturilor exoterice, va fi analizată ulterior într-o manieră mai amănunțită. Ceea ce trebuie reținut aici este că, pentru misticii sufiți, calea spirituală nu este doar Marele Război Sfânt, ci și, într-o și mai mare măsură, „Marea Rugăciune” și „Marele Pelerinaj”.

Ka'aba (care, în traducere, înseamnă „cub”, căci aceasta îi este forma), „Casa lui Dumnezeu” din centrul orașului Mecca, este un simbol al Centrului ființei noastre. Când exilatul își întoarce fața spre Mecca, el aspiră mai presus de toate, dacă este mistic sufit, la întoarcerea interioară, la reintegrarea eului finit și fărâmițat în Infinitudinea Sinelui Divin.

¹ *Op. cit.*, XXIX: 45.

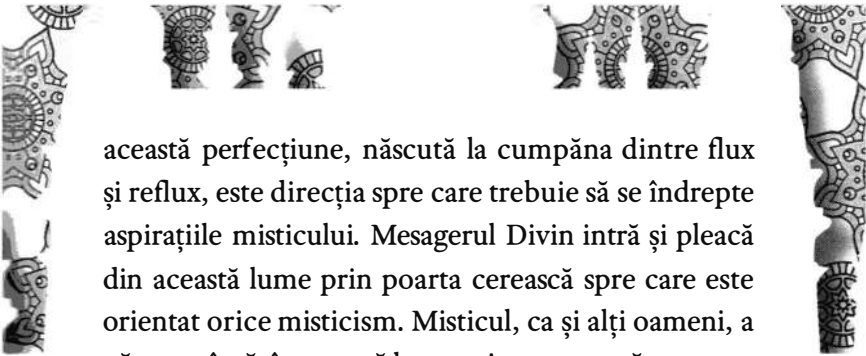
² Citat din șeicul al-‘Alawī. Vezi volumul său *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, Allen & Unwin, 1971, p. 97.



Deoarece omul este un exilat, un centru spiritual va fi un simbol mai puternic pentru casă dacă el nu este imediat accesibil. Fără îndoială acesta a fost unul dintre motivele pentru care, la începuturile islamului, la Mecca, rugăciunea se făcea cu fața spre Ierusalim. Omul este un exilat în primul rând pentru că duce o existență separată de Dumnezeu, apoi din pricina izgonirii lui din Paradis. Prin urmare, trebuie întreprinse două întoarceri acasă, și tocmai din acest al doilea motiv al exilului, în timpul Călătoriei Nocturne, Profetul a fost mai întâi purtat „pe orizontală” de la Mecca la Ierusalim înainte de a face Ascensiunea sa „pe verticală”, pentru ca această călătorie să fie un prototip cât mai impecabil al căii de urmat de către „Cei înaintați”. Numai din centrul condiției pământești, mai precis numai de la nivelul perfecțiunii umane, este posibil accesul la stările superioare ale ființei. Prima parte a Călătoriei Nocturne este un fel de demonstrație a acestui adevăr, în conformitate cu simbolismul spațiului, fără a lua, însă, în calcul persoanele, adică fără a ține cont de faptul că Profetul însuși este o personificare a centrului, fie că el este numit „Ierusalim” sau „Mecca”.

În el este remanifestată perfecțiunea pierdută. Aceasta corespunde cu apogeul perioadei de flux a valului, dincolo de care începe refluxul. Am văzut deja că situația ideală este „plenitudinea pământească” îmbinată cu „disponibilitatea de a pleca”, și tocmai





această perfecțiune, născută la cumpăna dintre flux și reflux, este direcția spre care trebuie să se îndrepte aspirațiile misticului. Mesagerul Divin intră și pleacă din această lume prin poarta cerească spre care este orientat orice misticism. Misticul, ca și alți oameni, a pătruns, însă, în această lume printr-o poartă care este doar cosmică; iar pentru a nu ieși din lume (reflux) tot printr-o asemenea poartă, trebuie ca, în momentul fluxului, micul său val individual să atingă punctul culminant al valului cel mare pentru ca propriul său val, relativ slab, să poată fi copleșit de marele val și să fie luat cu el.¹ Misticul nu ar putea ajunge vreodată în acest centru al perfecțiunii doar prin propriile eforturi. Profetul însuși este întotdeauna prezent în acest centru, iar pentru cei care nu sunt acolo, el are puterea de a proiecta o „ancoră de salvare”, mai precis, un lanț (*silsilah*) ce trasează itinerarul unei filiații spirituale prin care se revine la el. Fiecare confrerie sufită (*ṭarīqah*) descinde de la Profet în acest fel, iar inițierea într-o *ṭarīqah* înseamnă conectarea la o anumită filiație. Acest lucru conferă o centralitate potențială, mai precis, o reintegrare potențială în Starea Primordială care ulterior trebuie să fie realizată efectiv.

¹ Această „copleșire” nu este altceva decât purificarea ce transformă omul în sfânt. În ceea ce privește mântuirea, formele exterioare ale religiei sunt, pentru a continua analogia noastră inițială, niște cavități dedicate în care valul individual trebuie să pătrundă pentru a fi „scutit” de a se retrage odată cu refluxul pe aceeași cale pe care a venit.

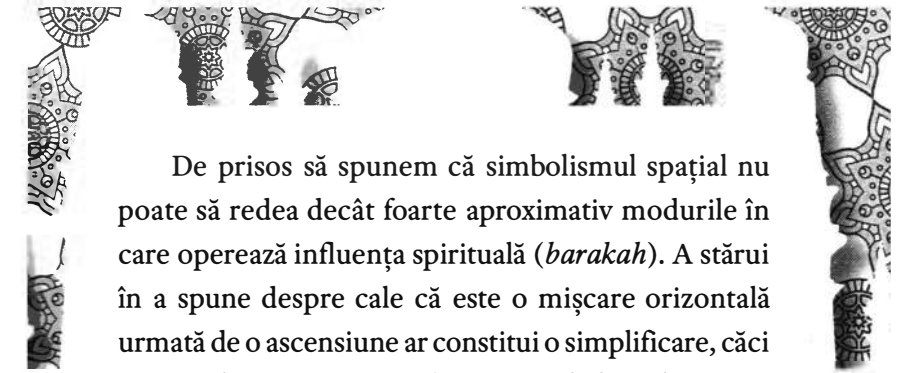


Marele prototip al ritualului sufrit de inițiere este un eveniment care a avut loc într-un moment crucial din istoria islamului, cu aproximativ patru ani înainte de moartea Profetului, când, stând la umbra unui copac, el le-a cerut acelor dintre Însoțitorii săi prezenți acolo să-și depună din nou jurământul de supunere față de el, pe lângă cel depus când s-au convertit la islam. În unele confrerii, acest ritual al strângerii mâinilor este suplimentat¹, iar în altele este înlocuit cu alte forme de inițiere, una dintre ele sugerând cu putere ideea lanțului ca ancoră de salvare: șeicul îi întinde novicei mătăniile sale, iar novicele apucă strâns celălalt capăt în timp ce este rostită formula de inițiere.

Atașarea de lanțul spiritual îi oferă inițiatului nu doar mijloacele de a evita propria întoarcere („reflux”) în direcția din care a venit, ci și mijloacele de a avansa pe calea spirituală, dacă [el] este calificat pentru [această] „călătorie”. Tragerea lanțului depășește infinit eforturile călătorului, care sunt totuși necesare pentru a o pune în funcțiune. O „Rostire sfântă tradițională” spune: „Dacă el (robul meu) vine cu o palmă mai aproape de Mine, Eu vin mai aproape de el cu un cot, iar, dacă el vine mai aproape de Mine cu un cot, Eu vin mai aproape de el cu un stângen, iar dacă el vine spre Mine încet, Eu vin grabnic către el”.

¹ Ca, de exemplu, în acest rit de investitură deja menționat.





De prisos să spunem că simbolismul spațial nu poate să redea decât foarte aproximativ modurile în care operează influența spirituală (*barakah*). A stăruî în a spune despre cale că este o mișcare orizontală urmată de o ascensiune ar constitui o simplificare, căci potențialitatea conferită de atașarea la lanțul inițiativ face posibilă anticiparea celei de-a doua părți a călătoriei încă din timpul primei părți. Mai mult, face parte din metoda oricărei tradiții mistice procedeul de a parcurge calea ca și cum potențialul acesteia ar fi deja realizat. Chiar și novicele trebuie să aspire la ascensiune, deși el trebuie să rămână atent la neajunsurile care împiedică pentru moment realizarea acestei aspirații. Trebuie să ne amintim și că, deși lanțul trasează o filiație istorică, deci „orizontală” ce merge înapoi în timp până la Profet, a cărui perfecțiune pământească este singurul temei al ascensiunii, această perfecțiune este adusă „pe orbita” discipolului de către șeic, care se află deja în centru, fiind deja cufundat în natura Profetului, pe care deja a asimilat-o.

Prototipul pactului dintre Maestru și discipol este menționat în Coran după cum urmează:

„Dumnezeu a fost mulțumit de credincioși atunci când i-au jurat credință sub Copac. El cunoștea ceea ce este în inimile lor. El a pogo-
rât asupra lor Pacea și i-a răsplătit cu o biruință grabnică”¹.

¹ *Op. cit.*, XLVIII: 18.

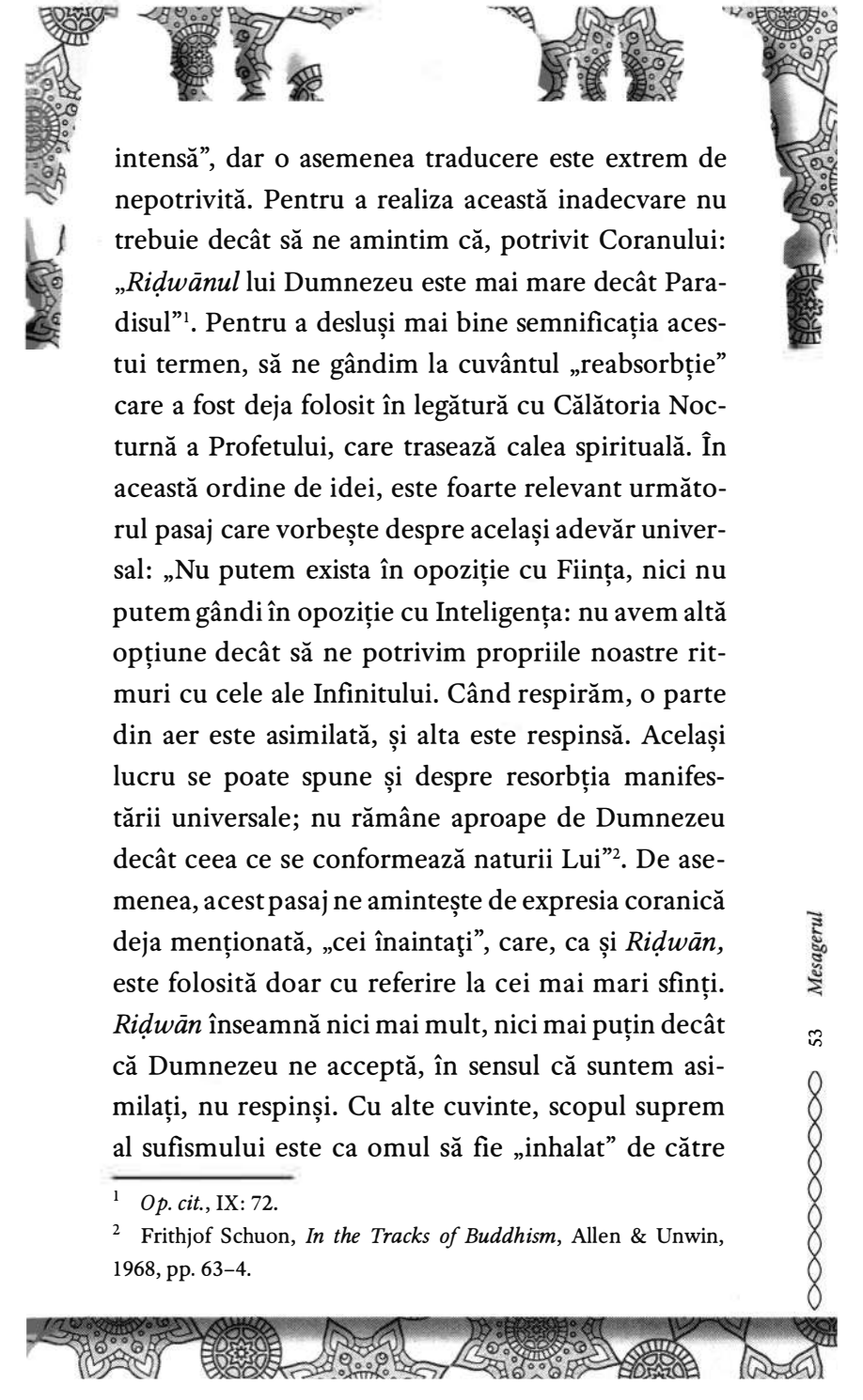


Copacul simbolizează Arborele Vieții și sugerează centralitatea pe care o conferă în mod potențial inițierea. „Biruința grabnică” este realizarea acestei centralități. Sensul literal al textului nu a devenit într-un totu clar decât doi ani mai târziu, când Mecca, centrul exterior, și-a deschis porțile fără nicio vărsare de sânge armatei cuceritoare a Profetului. În Coran, pasajul sus-menționat continuă printr-o referire la alte prăzi de război ce vor fi dobândite ulterior, iar, concret, acestea nu pot fi decât bogățiile Persiei și ale unor ținuturi încă și mai îndepărtate din Orient, dar și din Vest, care aveau să devină în scurt timp parte a Imperiului Islamic. Grație manierei de expresie, însă, semnificația mai profundă se întrezărește clar în spatele sensului literal: „El a făcut ceea ce voi nu ați fi putut, dacă n-ar fi fost în cuprinsul lui Dumnezeu. Dumnezeu asupra tuturor are putere”¹. Pentru misticii sufiți aceste cuvinte se referă, mai presus de orice, la Comorile Infinitudinii Divine pe care doar Infinitul Însuși are puterea de a le cuprinde².

Faptul că promisiunea de victorie pe care o face Divinitatea trebuie să se extindă până la această finalitate supremă este exprimat deja implicit în verbul cu care începe pasajul anterior, *raḍiya*, „a fost încântat”. Substantivul verbal este *riḍwān*, „plăcere

¹ *Op. cit.*, XLVIII: 21.

² Acest verb ne duce imediat cu gândul la Numele Divin *al-Muḥīṭ*, Atotcuprinzătorul, un Nume al Infinitului.



intensă”, dar o asemenea traducere este extrem de nepotrivită. Pentru a realiza această inadecvare nu trebuie decât să ne amintim că, potrivit Coranului: „*Riḍwān*ul lui Dumnezeu este mai mare decât Paradisul”¹. Pentru a desluși mai bine semnificația acestui termen, să ne gândim la cuvântul „reabsorbție” care a fost deja folosit în legătură cu Călătoria Nocturnă a Profetului, care trasează calea spirituală. În această ordine de idei, este foarte relevant următorul pasaj care vorbește despre același adevăr universal: „Nu putem exista în opoziție cu Ființa, nici nu putem gândi în opoziție cu Inteligența: nu avem altă opțiune decât să ne potrivim propriile noastre ritmuri cu cele ale Infinitului. Când respirăm, o parte din aer este asimilată, și alta este respinsă. Același lucru se poate spune și despre resorbția manifestării universale; nu rămâne aproape de Dumnezeu decât ceea ce se conformează naturii Lui”². De asemenea, acest pasaj ne amintește de expresia coranică deja menționată, „cei înaintați”, care, ca și *Riḍwān*, este folosită doar cu referire la cei mai mari sfinți. *Riḍwān* înseamnă nici mai mult, nici mai puțin decât că Dumnezeu ne acceptă, în sensul că suntem asimilați, nu respinși. Cu alte cuvinte, scopul suprem al sufismului este ca omul să fie „inhalat” de către

¹ *Op. cit.*, IX: 72.

² Frithjof Schuon, *In the Tracks of Buddhism*, Allen & Unwin, 1968, pp. 63–4.



Dumnezeu și resorbit astfel [în realitatea Divină], fără a mai fi „expirat” ulterior.

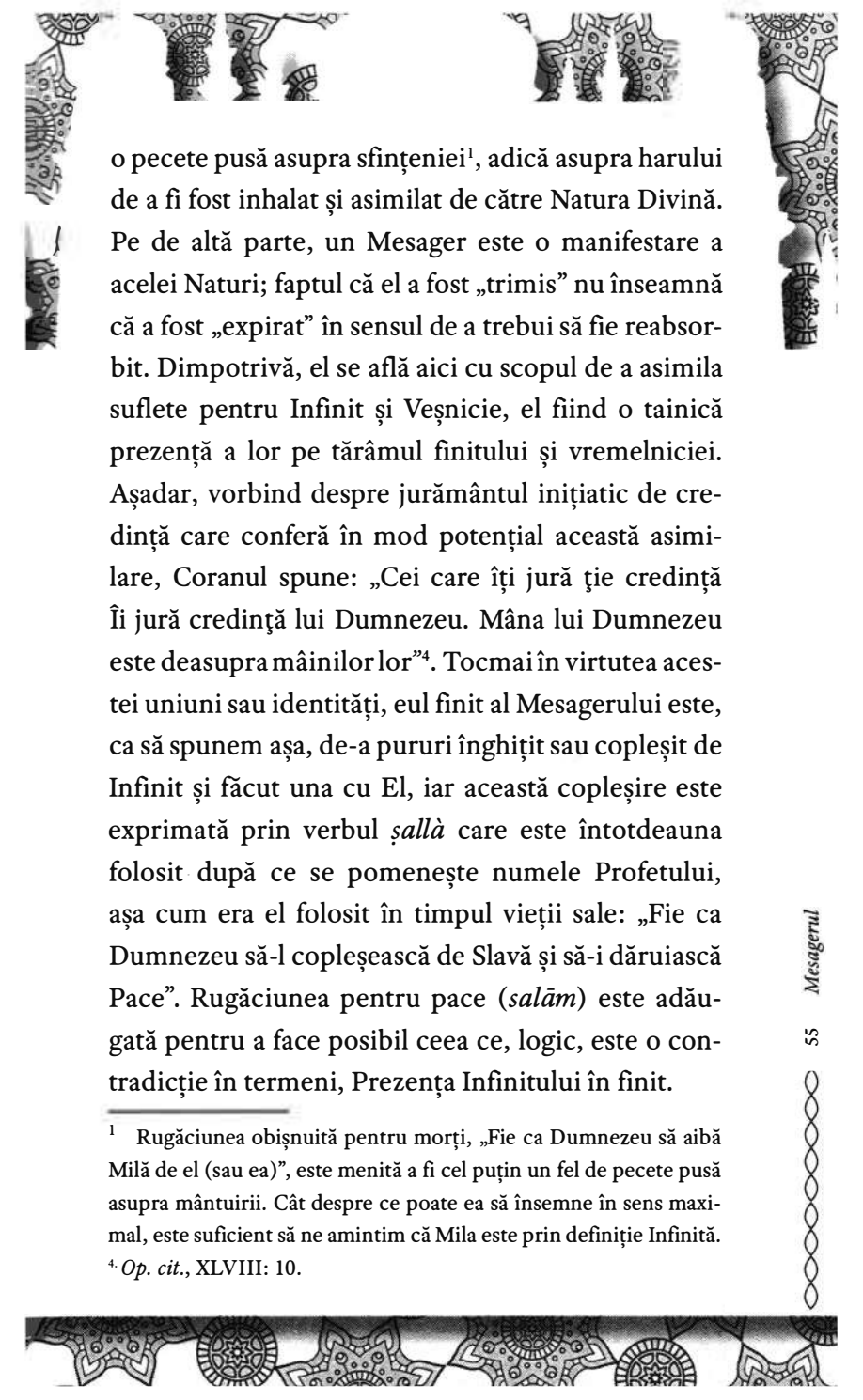
În legătură cu Rostirea conform căreia „*Riḍwān* este mai mare decât Paradisul”, trebuie să ne amintim că ea se referă la Paradis într-un sens relativ. În sensul lui cel mai înalt, cuvântul „Paradis” te duce cu gândul la cel Neîntrecut, iar acesta este Paradisul Esenței. Într-un anumit loc, Coranul trece într-un alt registru, cu următorul mesaj mistic de natură foarte profundă, în care conceptele de *Riḍwān* și de Paradis sunt sinonime, referindu-se amândouă la Capătul căii, adică la Absolut și Infinit: „Suflete ostoit! Întoarce-te la Domnul tău, mulțumit și dând mulțumire!”¹ Intră dimpreună cu robii Mei. Intră în Paradisul Meu”.² Ultimele cuvinte se referă la ceea ce misticii sufiți numesc „Veșnicie după extincție”³, extincția însăși fiind implicită în cuvântul „robi”. Ni se amintește aici zicerea unui sufit persan: „Am intrat și m-am lăsat afară”; căci, deoarece nimic nu poate fi adăugat la Paradisul Infinitului, doar nimicul poate pătrunde în el.

După ce pomenesc numele unui sfânt, musulmanii adaugă: „Fie ca Dumnezeu să fie foarte mulțumit de el (sau ea)”, menționarea lui *Riḍwān* fiind ca

¹ Adică *Riḍwān* reciproc.

² *Op. cit.*, LXXXIX: 27–30.

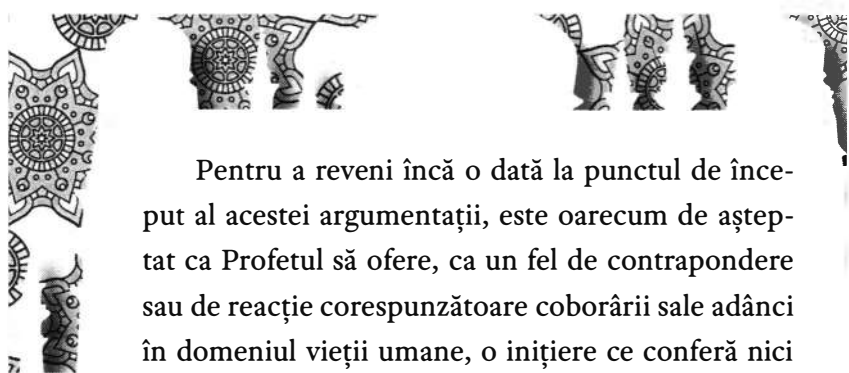
³ al-Baqā’ ba’d al-fanā’.



o pecete pusă asupra sfințeniei¹, adică asupra harului de a fi fost inhalat și asimilat de către Natura Divină. Pe de altă parte, un Mesager este o manifestare a acelei Naturi; faptul că el a fost „trimis” nu înseamnă că a fost „expirat” în sensul de a trebui să fie reabsorbit. Dimpotrivă, el se află aici cu scopul de a asimila suflete pentru Infinit și Veșnicie, el fiind o tainică prezență a lor pe tărâmul finitului și vremelniceii. Așadar, vorbind despre jurământul inițiat de credință care conferă în mod potențial această asimilare, Coranul spune: „Cei care îți jură ție credință Îi jură credință lui Dumnezeu. Mâna lui Dumnezeu este deasupra mâinilor lor”⁴. Tocmai în virtutea acestei uniuni sau identități, eul finit al Mesagerului este, ca să spunem așa, de-a pururi înghițit sau copleșit de Infinit și făcut una cu El, iar această copleșire este exprimată prin verbul *şallà* care este întotdeauna folosit după ce se pomenește numele Profetului, așa cum era el folosit în timpul vieții sale: „Fie ca Dumnezeu să-l copleșască de Slavă și să-i dăruiască Pace”. Rugăciunea pentru pace (*salām*) este adăugată pentru a face posibil ceea ce, logic, este o contradicție în termeni, Prezența Infinitului în finit.

¹ Rugăciunea obișnuită pentru morți, „Fie ca Dumnezeu să aibă Milă de el (sau ea)”, este menită a fi cel puțin un fel de pecete pusă asupra mântuirii. Cât despre ce poate ea să însemne în sens maximal, este suficient să ne amintim că Mila este prin definiție Infinită.

⁴ *Op. cit.*, XLVIII: 10.

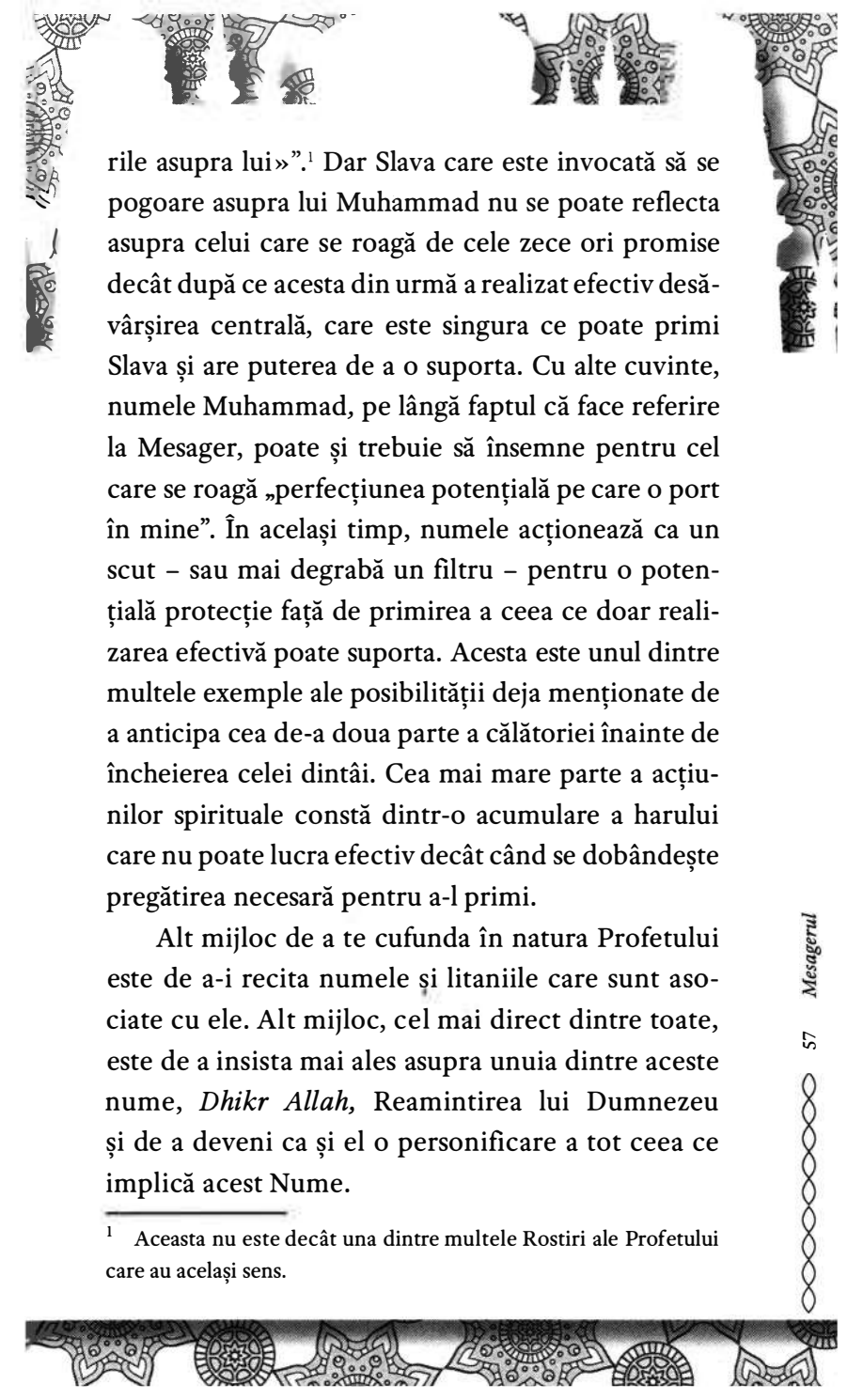


Pentru a reveni încă o dată la punctul de început al acestei argumentații, este oarecum de așteptat ca Profetul să ofere, ca un fel de contrapondere sau de reacție corespunzătoare coborârii sale adânci în domeniul vieții umane, o inițiere ce conferă nici mai mult, nici mai puțin decât un *Riḍwān* potențial. În aceeași ordine de idei, profunda penetrare a islamului în treburile acestei lumi face necesar ca misticismul său să fie tot atât de elevat. Scopul și țelul sufismului sunt în mod explicit Stațiunea Supremă, în sensul absolut al acestui termen. Deși multe tratate sufite vorbesc despre grade și stațiuni, acestea sunt repere pe cale. Nu există locuri de popas intermediare. „Nu descalecă, oare, călăreții noștri doar când sunt față în față cu Adevărul?”¹

După ce s-a oferit accesul la Mesagerul Divin prin atașarea la lanțul spiritual și după ce a primit de la el potențialitatea *Riḍwān*-ului, cum poate fi realizată efectiv această asimilare sau resorbție? Unul dintre mijloace pe care el le oferă este invocarea binecuvântărilor asupra lui însuși, conform deja menționatei formule de Slavă și Pace: „Un Înger a venit asupra mea și a spus: «Dumnezeu spune: Nimeni din poporul tău nu a chemat binecuvântarea asupra sa, dar Eu chem înzecit binecuvântă-

¹ Șeicul Aḥmad al-‘Alawī, *Dīwān*, citat în volumul *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, p. 218.

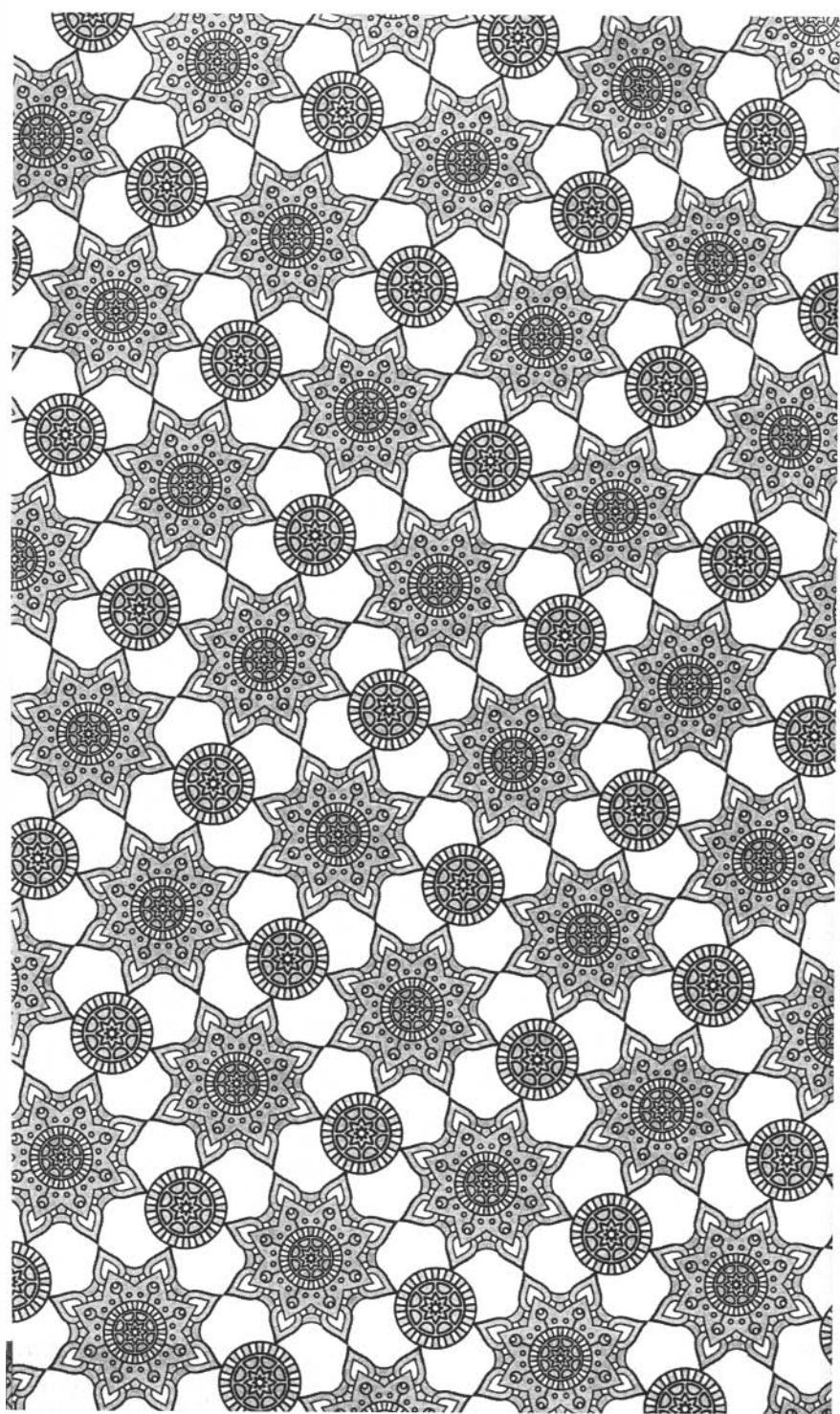


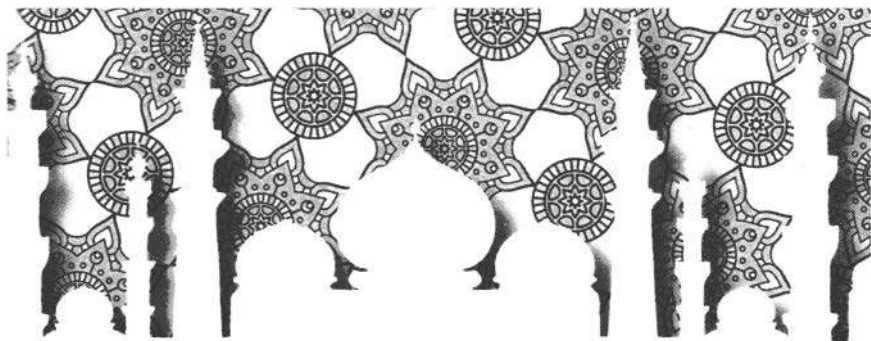


rile asupra lui »”.¹ Dar Slava care este invocată să se pogoare asupra lui Muhammad nu se poate reflecta asupra celui care se roagă de cele zece ori promise decât după ce acesta din urmă a realizat efectiv desăvârșirea centrală, care este singura ce poate primi Slava și are puterea de a o suporta. Cu alte cuvinte, numele Muhammad, pe lângă faptul că face referire la Mesager, poate și trebuie să însemne pentru cel care se roagă „perfectiunea potențială pe care o port în mine”. În același timp, numele acționează ca un scut – sau mai degrabă un filtru – pentru o potențială protecție față de primirea a ceea ce doar realizarea efectivă poate suporta. Acesta este unul dintre multele exemple ale posibilității deja menționate de a anticipa cea de-a doua parte a călătoriei înainte de încheierea celei dintâi. Cea mai mare parte a acțiunilor spirituale constă dintr-o acumulare a harului care nu poate lucra efectiv decât când se dobândește pregătirea necesară pentru a-l primi.

Alt mijloc de a te cufunda în natura Profetului este de a-i recita numele și litanile care sunt asociate cu ele. Alt mijloc, cel mai direct dintre toate, este de a insista mai ales asupra unuia dintre aceste nume, *Dhikr Allah*, Reamintirea lui Dumnezeu și de a deveni ca și el o personificare a tot ceea ce implică acest Nume.

¹ Aceasta nu este decât una dintre multele Rostiri ale Profetului care au același sens.





Capitolul 5

Înima

„Astăzi¹ sufismul (*taṣawwuf*) este un nume lipsit de orice realitate. Odinioară el era o realitate fără vreun nume.” Comentând aceasta un secol mai târziu, Hujwīrī adaugă: „Pe vremea Însoțitorilor Profetului și a primilor lor succesori, acest nume nu exista, dar realitatea lui era în fiecare. Acum există numele, însă [el este] lipsit de realitate”². În același mod, dar fără a fi atât de categoric în lauda sau critica sa, Ibn Khaldūn observă că, în timpul primelor trei generații, misticismul islamic era prea larg răspândit pentru a avea un nume specific. „Dar, când preocupările lumești au început să câștige teren și oamenii au fost tot mai prinși de grijile acestei vieți, cei care s-au dedicat adorării lui Dumnezeu

¹ În secolul al X-lea, la aproximativ trei sute de ani după Profet. Cel care o spune este Abū 'l-Ḥasan Fushanī.

² Kadhaf al-Mahjūb, cap. III.



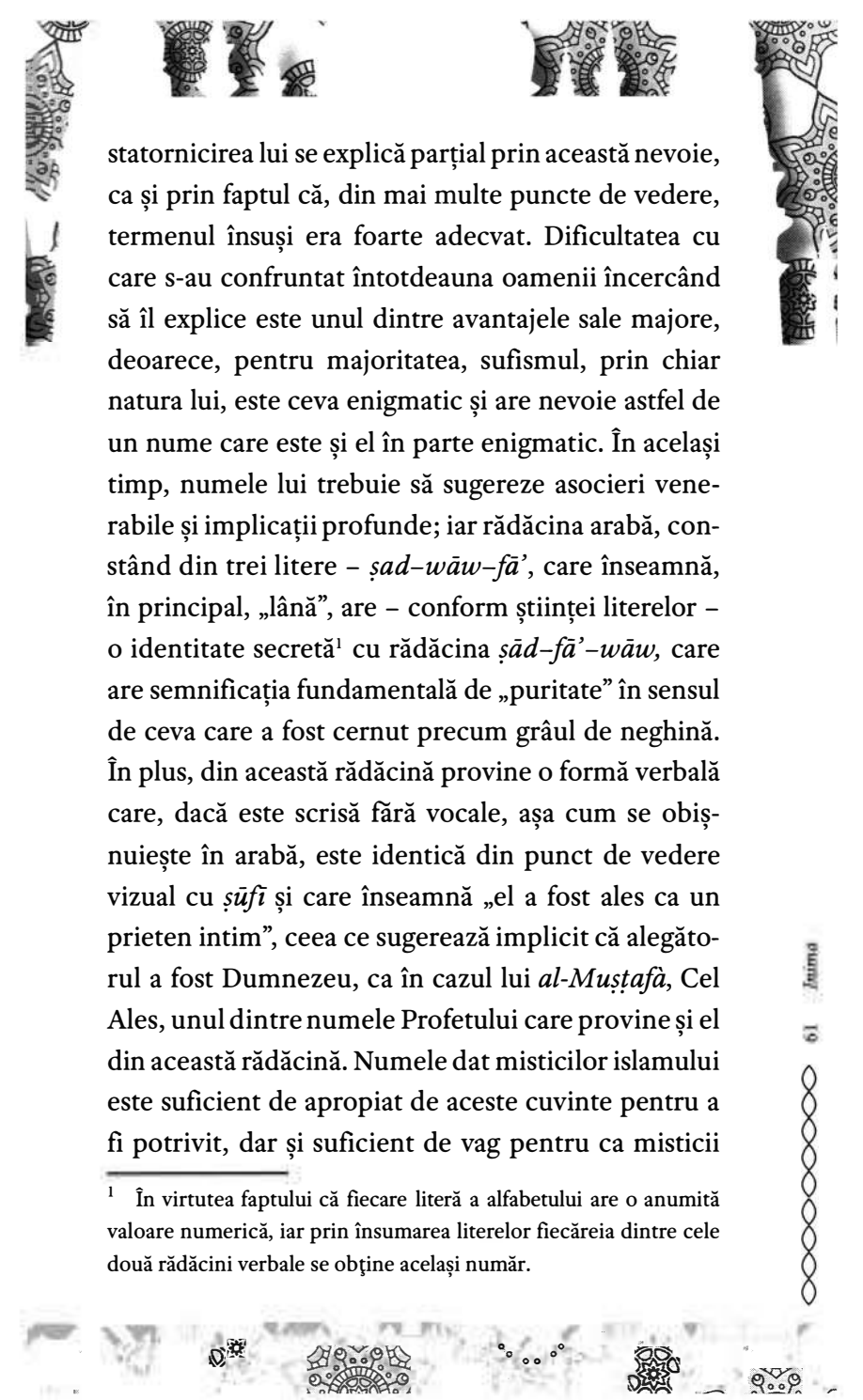


au fost deosebiți de restul comunității prin titlul de «sufiți».”¹

Cuvântul *sūfī* înseamnă literalmente „lână” și, prin extensie, „ Purtător de lână”, existând puține dubii că veșmintele de lână erau deja asociate cu spiritualitatea încă din perioada preislamică. Altfel, Profetul nu ar fi considerat demn de a fi menționat faptul că Moise era îmbrăcat numai în lână atunci când Dumnezeu i-a vorbit. Cu toate acestea, purtarea unor veșminte din lână nu pare să fi fost larg răspândită printre misticii islamici. Cea mai plauzibilă explicație a acestui nume este că, la început, el a fost folosit pentru a desemna un mic grup care purta într-adevăr veșminte de lână și că apoi el s-a extins asupra tuturor mysticilor din comunitate, fără nicio deosebire, în scopul de a umple un gol, întrucât ei nu aveau încă un nume și, deoarece deveneau o categorie umană tot mai distinctă, se simțea tot mai acut nevoia unui termen care să-i desemneze. Fără îndoială, răspândirea extrem de rapidă a termenului „sufit” și, ulterior,

¹ *Muqaddimah*, cap. XI. Ultimul cuvânt desemnează două cuvinte din textul original, *ṣūfīyyah* și *mutaṣawwifah*. De regulă, termenul englezesc „sufi” este folosit pentru a traduce atât *sūfī*, cât și *mutaṣawwif* (ale căror plurale sunt termenii arabi menționați mai sus). În sens strict, acești termeni denotă pe cineva care este la capătul căii și, respectiv, pe cineva care este pe cale. Există, de asemenea, un al treilea termen, *mustaṣwif*, cel care aspiră să fie un *mutaṣawwif* (vezi Victor Danner, „The Necessity for the Rise of the Term Sufi” în *Studies in Comparative Religion*, numărul din primăvara anului 1972).





statornicirea lui se explică parțial prin această nevoie, ca și prin faptul că, din mai multe puncte de vedere, termenul însuși era foarte adecvat. Dificultatea cu care s-au confruntat întotdeauna oamenii încercând să îl explice este unul dintre avantajele sale majore, deoarece, pentru majoritatea, sufismul, prin chiar natura lui, este ceva enigmatic și are nevoie astfel de un nume care este și el în parte enigmatic. În același timp, numele lui trebuie să sugereze asocieri venerabile și implicații profunde; iar rădăcina arabă, constând din trei litere – *ṣad-wāw-fā'*, care înseamnă, în principal, „lână”, are – conform științei literelor – o identitate secretă¹ cu rădăcina *ṣād-fā'-wāw*, care are semnificația fundamentală de „puritate” în sensul de ceva care a fost cernut precum grâul de neghină. În plus, din această rădăcină provine o formă verbală care, dacă este scrisă fără vocale, așa cum se obișnuiește în arabă, este identică din punct de vedere vizual cu *ṣūfī* și care înseamnă „el a fost ales ca un prieten intim”, ceea ce sugerează implicit că alegătorul a fost Dumnezeu, ca în cazul lui *al-Muṣṭafā*, Cel Ales, unul dintre numele Profetului care provine și el din această rădăcină. Numele dat mysticilor islamului este suficient de apropiat de aceste cuvinte pentru a fi potrivit, dar și suficient de vag pentru ca mysticii

¹ În virtutea faptului că fiecare literă a alfabetului are o anumită valoare numerică, iar prin însumarea literelor fiecăreia dintre cele două rădăcini verbale se obține același număr.



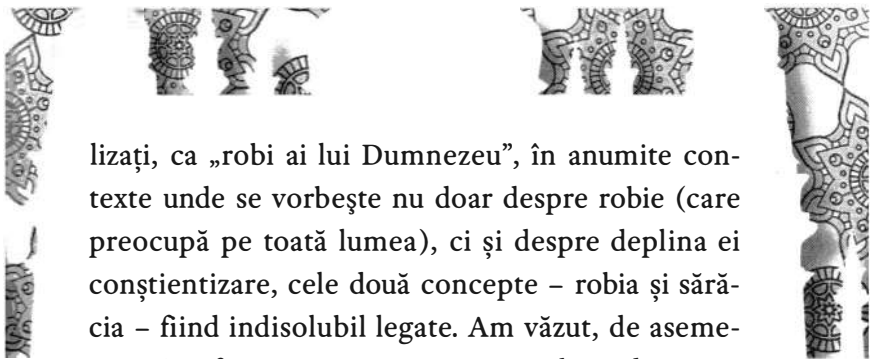
să-l accepte fără a părea îngâmfați. [Pe de altă parte] termenii pe care sufiții îi folosesc vorbind despre ei înșiși sunt mai degrabă „săracii”, *al-fuqarā'*, pluralul de la *faqīr*, în persană *darvīsh*, care au dat în engleză „fakir” și „dervish”.

Sărăcia în cauză este cea despre care se vorbește în Evanghelie: „Fericiți cei săraci cu duhul, căci a lor este Împărăția Cerurilor”. Însă originea termenului sufit este următorul verset din Coran: „Dumnezeu este Bogatul, iar voi sunteți săracii”¹. Spre deosebire de Fericirea din Evanghelie, versetul se referă la omenire în genere, dând glas unei realități de care nimeni nu poate scăpa. Sufiții consideră că versetul le este adresat în mod special, deoarece, așa cum vom vedea, doar ei ajung la ultimele sale concluzii. Sufismul s-ar putea defini, într-adevăr, ca o valorificare a realității în chestiune – o realitate dublă ce îl privește atât pe Dumnezeu, cât și pe om. În plus, termenul *faqīr* are o valoare funcțională, deoarece servește ca un memento prețios; la sfârșitul unei scrisori, de exemplu, un sufit va scrie înaintea numelui său cuvintele: „de la săracul întru Domnul său...”

În Coran cuvintele „Voi sunteți săracii” nu se adresează în special sufiților, ci ele se referă, așa cum am văzut, la sfinți, adică la sufiții pe deplin rea-

¹ *Op. cit.*, XLVII: 38; și, de asemenea, XXXV: 15: „O, voi oameni! Voi sunteți săraci înaintea lui Dumnezeu, iar Dumnezeu este Bogatul, Lăudatul”.





lizați, ca „robi ai lui Dumnezeu”, în anumite contexte unde se vorbește nu doar despre robie (care preocupă pe toată lumea), ci și despre deplina ei conștientizare, cele două concepte – robia și sărăcia – fiind indisolubil legate. Am văzut, de asemenea, că sufiții sau, mai exact, cei mai buni dintre ei, sunt „cei înaintați” și „cei mai apropiați (de Dumnezeu)”. Dintre toți termenii coranici despre care am putea spune că se referă la ei și la nimeni altcineva, însă, cu excepția apriorică a Profetilor, cel mai semnificativ și mai des întâlnit este sintagma oarecum enigmatică „cei ce au inimi”; ne-am abținut să o menționăm până acum, deoarece ea este suficient de importantă pentru a fi tema centrală a unui capitol separat. Căci, la urma urmei, ce este sufismul, subiectiv vorbind, dacă nu o „trezire a inimii”?

Vorbind despre majoritatea oamenilor, Coranul spune: „Nu ochii sunt orbi, ci inimile”.¹ Asta demonstrează – și ar fi ciudat să fie altfel – că perspectiva Coranului concordă cu cea a întregii lumi vechi, întâlnită atât în Orient, cât și în Occident. Ea atribuie inimii capacitatea de a avea viziune, prin cuvântul „inimă” indicându-se nu doar organul trupesc ce poartă respectivul nume, ci și realitatea spre care acest centru corporal ne îngăduie accesul, mai precis centrul sufletului, care, la rândul-i, este poarta de acces către o „inimă” mai înaltă, adică spre Spi-

¹ *Op. cit.*, XXII: 46.



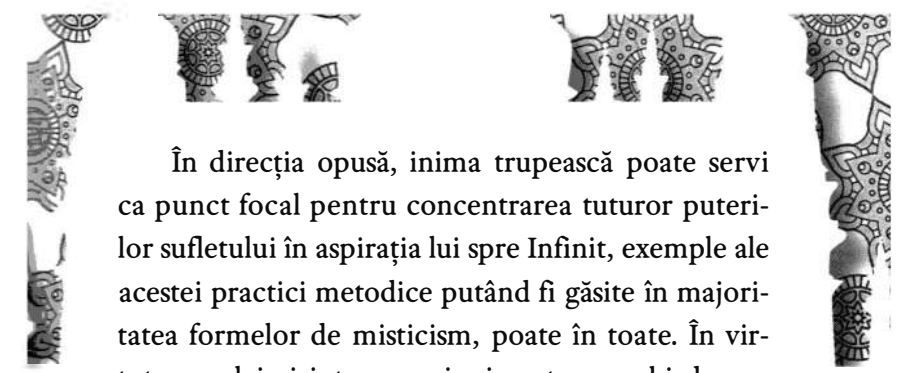


rit. Astfel, termenul „inimă” este adesea folosit ca un sinonim pentru „intelect”, nu în sensul în care acest cuvânt este greșit întrebuințat astăzi, ci în sensul original al cuvântului latin *intellectus*, adică facultatea care percepe transcendentul.

Fiind centrul corpului, se poate spune că inima transcende restul corpului, deși, ca substanță, ea este alcătuită tot din carne și sânge. Cu alte cuvinte, în vreme ce trupul ca întreg este „orizontal”, în sensul că el este limitat la propriul său plan de existență, inima are, în plus, o anumită „verticalitate”, ea fiind capătul inferior al axei verticale care, provenind de la Divinitatea Însăși, traversează centrele tuturor gradelor [de manifestare] ale Universului. Dacă folosim imaginea sugerată de Scara lui Iacob, care nu este altceva decât această axă, inima trupească va fi treapta cea mai de jos, iar scara însăși va reprezenta întreaga ierarhie de centre sau „Inimi”¹, una deasupra celeilalte. Această imagine este cu atât mai potrivită pentru a reprezenta fiecare centru drept ceva separat și distinct de altele, dar, în același timp, conectat cu ele. Tocmai în virtutea acestei interconexiuni, grație căreia centrele se contopesc, ca să spunem așa, devenind una, inima trupească primește Viață de la Divinitate (potrivit învățăturii sufite, întreaga Viață este Divină) și inundă corpul cu Viață.

¹ Pentru mai multă claritate, acest cuvânt va fi scris cu majusculă ori de câte ori el se referă la un centru transcendent.





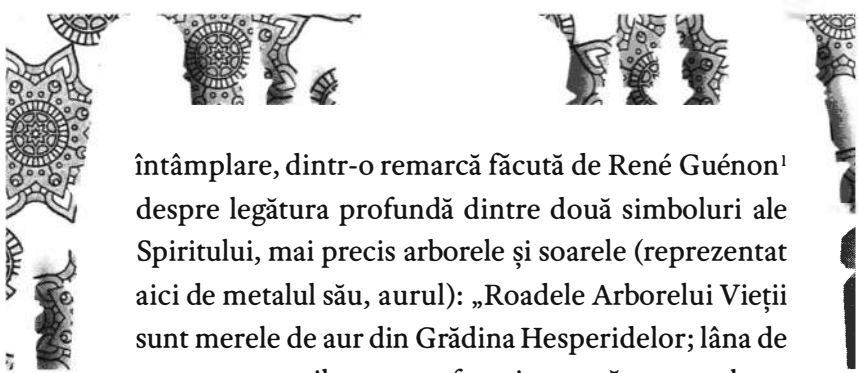
În direcția opusă, inima trupească poate servi ca punct focal pentru concentrarea tuturor puterilor sufletului în aspirația lui spre Infinit, exemple ale acestei practici metodice putând fi găsite în majoritatea formelor de misticism, poate în toate. În virtutea aceleiași interconexiuni, putem vorbi despre „Inimă” pentru a indica treapta cea mai de sus a scării, cu alte cuvinte, Sinele Infinit, ca în următoarea „Rostire sfântă tradițională”¹: „Pământul Meu nu are loc pentru Mine, Cerurile Mele nu au loc pentru Mine, dar Inima robului Meu credincios are [loc pentru Mine]”. Un alt exemplu poate fi găsit în poemul sufletului Ḥallāj care începe astfel: „L-am văzut pe Domnul meu în Ochiul Inimii. Am spus: «Cine ești tu?» El a răspuns: «Tu»”.

Din acest ultim punct de vedere, „Inima” poate fi considerată sinonimă cu „Spiritul”, care are atât un aspect Divin, cât și unul creat.

Unul dintre marile simboluri ale Spiritului este Soarele, care este „inima” universului nostru. Ceea ce ne face să revenim la semnificația termenului „sufit”. Am văzut că acest cuvânt înseamnă „purtător de lână” și că lâna este asociată cu spiritualitatea. Care este, însă, rațiunea acestei asocieri? Este limpede că trebuie să căutăm răspunsul la această întrebare în știința simbolurilor, grație căreia vom cunoaște aceste echivalențe tainice și această echivalență reiese, ca din

¹ Vezi mai sus, p. 27.





întâmplare, dintr-o remarcă făcută de René Guénon¹ despre legătura profundă dintre două simboluri ale Spiritului, mai precis arborele și soarele (reprezentat aici de metalul său, aurul): „Roadele Arborelui Vieții sunt merele de aur din Grădina Hesperidelor; lâna de aur a argonauților, care a fost și ea pusă pe un arbore și păzită de un șarpe sau de un dragon, este alt simbol al nemuririi pe care omul trebuie să o recucerească”². Deși nu o spune, Guénon știa, cu siguranță, că acest al doilea simbol este solar nu doar datorită aurului, ci și datorită lânii. Ca și leul, oaia a fost dintotdeauna un animal sacru de natură solară³; iar a purta veșminte de lână înseamnă a îmbrăca straietele acelei „treziri a Inimii” care este simbolizată de lumina solară și care este un aspect fundamental a tot ceea ce sufitul își propune să recucerească. Așadar sintagma coranică „cei ce au inimi” este legată de însuși numele sufismului, fiind totodată o expresie nemijlocită a esenței sale.

Până acum am privit Inima îndeosebi ca pe un centru care include toate prelungirile ei „verticale”. Dar, când termenul „Inimă” este folosit în sufism (ca și în alte tradiții mistice), desemnând un centru speci-

¹ Mai bine cunoscut în Egipt ca ‘Abd al-Wāḥid Yaḥyā. El a fost, din punctul de vedere al confreriei inițiatică (*ṭarīqah*), un *Shādhilī*.

² *The Symbolism of the Cross*, p. 52. [Vezi ediția românească: René Guénon – „Simbolismul Crucii”, editura Herald, 2012]

³ Din punct de vedere astrologic, se spune că Soarele este în domiciliu în semnul Leului și în exaltare în semnul Berbecului.





fic și distinct față de celelalte, de regulă, el nu denotă nici nivelul cel mai înalt, nici pe cel mai de jos, ci nivelul imediat superior celui mai de jos, adică centrul sufletului. În macrocosmos, Grădina Edenului este atât centrul, cât și culmea¹ condiției pământești. Tot astfel, Inima, care la nivel microcosmic corespunde Grădinii, este atât centrul, cât și încoronarea individualității umane. Mai precis, Inima corespunde cu centrul Grădinii, cu locul unde crește Arborele Vieții și unde curge Fântâna Vieții. De fapt, Inima este chiar această Fântână, iar identitatea lor este implicată în cuvântul arab 'ayn care înseamnă atât „ochi”, cât și „izvor”. Această treaptă penultimă din ierarhia centrelor este extrem de importantă, deoarece ea constituie pragul Lumii de Dincolo, punctul unde sfârșește naturalul și începe supranaturalul sau transcendentul. Inima este istmul (*barzakh*) care este adesea menționat în Coran², istm ce separă „cele două mări” – Împărăția Cerurilor și pământul, „marea cu apă dulce” fiind tărâmul Spiritului, în timp ce „marea cu apă sărată” este tărâmul sufletului și trupului.

Când Moise spune: „Nu voi avea odihnă până ce nu voi ajunge la locul de contopire a celor două mări”³, el dă glas legământului inițial pe care trebuie

¹ Prin urmare, ea este adesea reprezentată ca fiind pe vârful unui munte.

² Ca de exemplu în sura XXV: 53.

³ *Op. cit.*, XVIII: 60. Aici, Izvorul este înlocuit de marea cerească ale cărei ape sunt Apele Vieții.



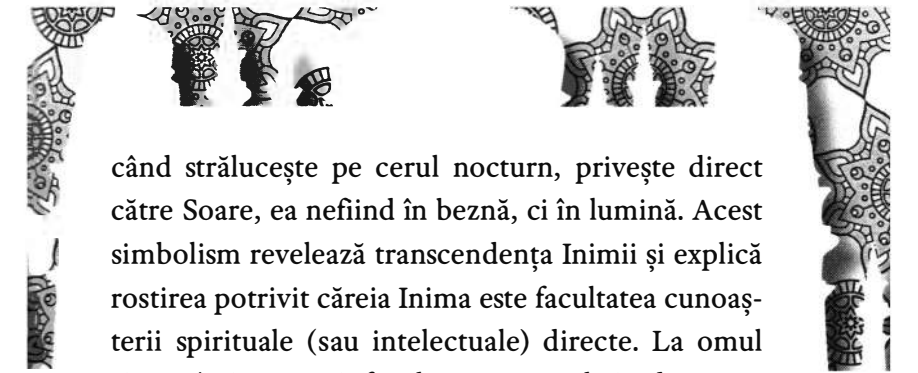


să-l facă orice mistic, cel puțin implicit, dacă nu explicit, de a ajunge la Centrul pierdut care, doar el, oferă acces la cunoașterea transcendentă.

Una dintre cheile coranice spre semnificațiile ezoterice este versetul: „Noi le vom arăta semnele noastre curând în zări și în ei înșiși...”¹. Asta ne atrage atenția asupra corespondenței dintre fenomenele exterioare și facultățile lăuntrice, iar pentru a examina semnificațiile Inimii este extrem de edificator să vedem care dintre „semnele din zări” este simbolul ei. Am văzut deja că, fiind Centrul întregii noastre ființe, Inima este Soarele interior, dar este așa doar în virtutea „conjuncției” sale cu Spiritul; considerată în sine ca fiind centru al sufletului și prag al Împărăției Cerurilor, ea corespunde Lunii. Într-un comentariu sufit din secolul al XIV-lea² pe marginea Coranului, se spune că Soarele simbolizează Spiritul, lumina este gnoza, ziua este Lumea de Dincolo, lumea transcendentă a percepției spirituale nemijlocite, iar noaptea este lumea aceasta, lumea ignoranței sau, în cel mai bun caz, lumea cunoașterii indirecte și reflecție, cunoaștere simbolizată de lumina Lunii. Luna transmite indirect lumina Soarelui; în mod analog, Inima transmite lumina Spiritului în bezna sufletului. Numai lumina Lunii este indirectă; Luna însăși,

¹ *Op. cit.*, XLI: 53.

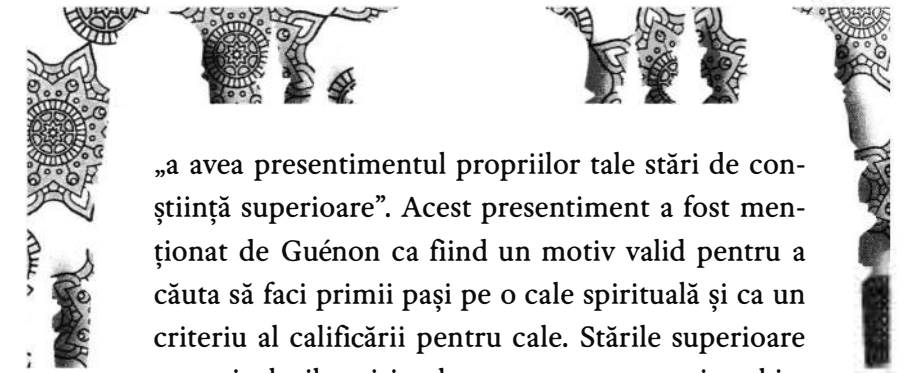
² Ce aparține lui ‘Abd ar-Razzāq al-Kāshānī, dar este atribuit în mod greșit și lui Ibn ‘Arabī.



când strălucește pe cerul nocturn, privește direct către Soare, ea nefiind în beznă, ci în lumină. Acest simbolism revelează transcendența Inimii și explică rostirea potrivit căreia Inima este facultatea cunoașterii spirituale (sau intelectuale) directe. La omul căzut, însă, această facultate este voalată; deoarece a spune că în momentul când omul a fost obligat să părăsească Paradisul Terestru el a pierdut contactul cu Fântâna Vieții este totuna cu a spune că el nu mai are acces nemijlocit către Inimă. Prin urmare, sufletul omului căzut este comparabil cu o noapte întunecată, iar aceasta ne pune în fața unei întrebări fundamentale pentru sufism: dacă am fi întrebați care este calificarea necesară pentru a intra într-un ordin sufit sau ce anume îmboldește pe cineva să caute inițierea, vom răspunde că norii prezenți în noaptea sufletului trebuie să fie suficient de subțiri pentru a îngădui fie și unui licăr din lumina Inimii să pătrundă în beznă. Fiind întrebat de ce potențialii novici veneau la el, deși discipolii săi nu încercau să facă prozelitism, un șeic din acest secol a răspuns că novicii veneau deoarece erau „bântuiți de gândul lui Dumnezeu”¹. Cu alte cuvinte, ei veneau deoarece norii nu erau suficient de groși pentru a bloca total conștientizarea realității spirituale. În aceeași ordine de idei, am putea să reflectăm și asupra sintagmei

¹ Șeicul Aḥmad al-‘Alawī. Vezi *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, p. 21.





„a avea presentimentul propriilor tale stări de conștiință superioare”. Acest presentiment a fost menționat de Guénon ca fiind un motiv valid pentru a căuta să faci primii pași pe o cale spirituală și ca un criteriu al calificării pentru cale. Stările superioare sunt nivelurile spirituale care sunt centrate ierarhic, unul deasupra celuilalt, pe Axa Lumii care nu este altceva decât Arborele Vieții, Raza de Lumină care leagă Soarele interior cu Luna interioară, Spiritul cu Inima, iar punctul culminant al acestui presentiment este resimțirea, oricât de vagă, a ceea ce autorul menționat numea, traducând un termen arab, „Identitatea Supremă”¹ – cu alte cuvinte, o pregustare a adevărului exprimat în rândurile pe care tocmai le-am citat din Hallāj.

Cuvântul „pregustare” face aici referință la termenul arab *dhawq* (gust), care era frecvent folosit de sufiții din vremurile de după Profet pentru a desemna caracterul nemijlocit pe care îl are cunoașterea cu ajutorul Inimii, spre deosebire de cunoașterea cu ajutorul minții. Ghazālī definește, practic, sufismul ca *dhawq*, iar pentru a înțelege cum această cunoaștere, ce aparține celor mai elevate părți ale sufletului și pragului Împărăției Cerurilor, poate să aibă nevoie de un termen împrumutat de la cunoașterea proprie zonelor mai joase ale sufletului, aflate la limita corporalității, trebuie să

¹ În arabă *tawhīd*, literalmente „realizarea Unității”.





înțelegem mai întâi legea universală a cărei aplicație particulară este această „nevoie”.

Când spunem că Dumnezeu este Iubire, semnificația cea mai înaltă pe care poate s-o aibă această afirmație este că Arhetipul tuturor relațiilor pozitive – de natură conjugală, parentală, filială și fraternă – este Unicul Indivizibil în Perfecțiunea Infinită și Completă a Esenței Divine¹.

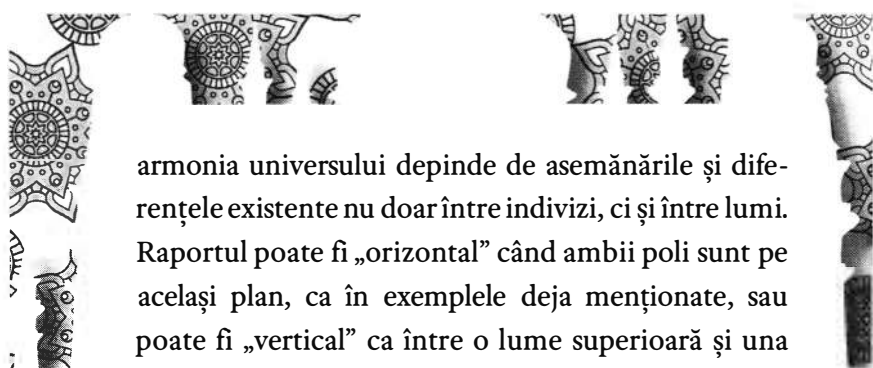
O semnificație mai restrânsă este cea potrivit căreia relația centrală, mai precis cea de natură conjugală, de care depind celelalte și în fundalul căreia ele sunt deja prezente, își are Arhetipul în polarizarea Calităților Divine în Calități ale Maiestății și Calități ale Frumuseții. Concordanța reciprocă rezultând din acest Arhetip depinde de asemănare și neasemănare, afinitate și complementaritate. Atât Maiestatea, cât și Frumusețea sunt Infinite și Veșnice, de unde afinitatea lor. Dar una este o Perfecțiune Activă, iar cealaltă o Perfecțiune Pasivă², de unde complementaritatea lor.

Pe pământ, perechea omenească are parte de afinitate prin calitatea lor de reprezentanți ai lui Dumnezeu [pe Pământ], complementaritatea conștând în calitatea de a fi bărbat sau femeie. Tot astfel,

¹ Numele Divin care exprimă această completitudine este *aș-Șa-mad*.

² Perfecțiunea Activă și Pasivă sunt echivalentele taoiste ale termenilor sufiți Maiestate și Frumusețe.

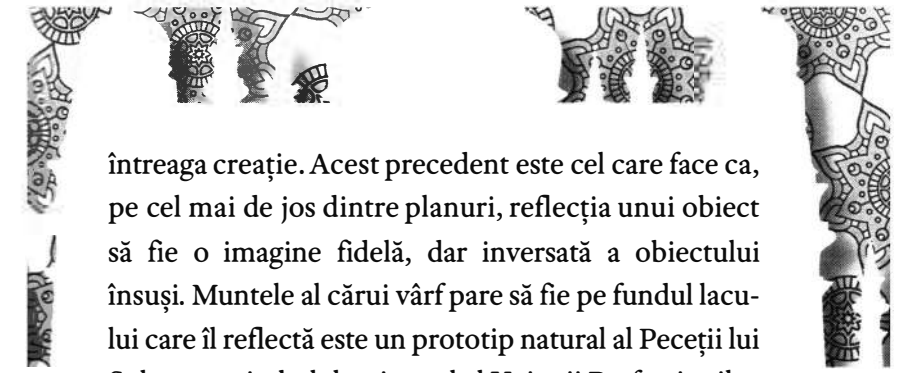




armonia universului depinde de asemănările și diferențele existente nu doar între indivizi, ci și între lumi. Raportul poate fi „orizontal” când ambii poli sunt pe același plan, ca în exemplele deja menționate, sau poate fi „vertical” ca între o lume superioară și una inferioară, care este manifestarea sau simbolul ei. În acest ultim caz, se pune accentul pe relația parental-filială, dar fără a exclude deloc alte relații; relația conjugală este mereu prezentă, întrucât imanența Divină nu poate fi niciodată exclusă. Așadar este posibil să vorbim despre „Nunta Cerului cu Pământul” și, tot în virtutea imanenței Divine care-l pune, practic, pe Îndrăgostit pe același nivel cu Iubita, poemele sufite adresate Divinității, Divinitate adorată sub numele de Laylâ¹, sunt poeme de dragoste în sensul cel mai fundamental cu putință. Exemplul atotcuprinzător al relației verticale poate fi găsit în deja citata „Rostire sfântă tradițională”: „Am fost o Comoară Ascunsă și am dorit să fiu cunoscut, așa că am creat lumea”. Nu există nimic în lume care să nu aibă Arhetipul său Divin. Armonia cere, însă, de asemenea, ca lumea să fie un complement, iar complementaritatea presupune inversiunea. Așadar omul, al cărui Arhetip este Însăși Ființa Divină din care provin toate, este ultimul dintre toate lucrurile create, finalitatea spre care tinde

¹ Acest nume purtat de una dintre cele mai mari eroine ale Orientului Apropiat înseamnă literalmente „noapte” și este folosit de sufiți pentru a simboliza Misterul Esenței Divine.





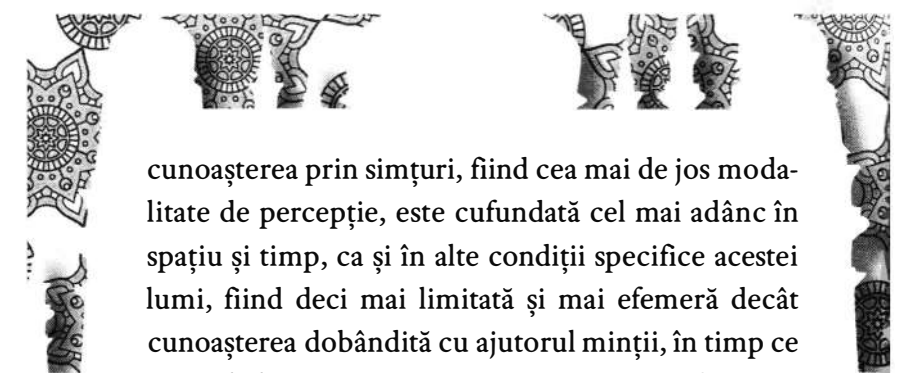
întreaga creație. Acest precedent este cel care face ca, pe cel mai de jos dintre planuri, reflecția unui obiect să fie o imagine fidelă, dar inversată a obiectului însuși. Muntele al cărui vârful pare să fie pe fundul lacului care îl reflectă este un prototip natural al Peceteii lui Solomon, simbolul universal al Uniunii Perfecțiunilor Activă și, respectiv, Pasivă și, prin extensie, simbolul tuturor perechilor care sunt imagini ale acestei Uniuni pe tot cuprinsul lumilor din univers¹.

Echilibrul perfect al sufletului primordial depinde de uniunea armonioasă a sferelor proprii omului lăuntric și exterior. Dacă vom considera că triumghiul cu vârful în sus din Pecetea lui Solomon reprezintă experiența directă (în Inimă) a Adevărilor Spirituale care sunt roadele Arborelui Vieții, cel cu vârful în jos² va reprezenta gustul în sens concret, pe când cele două baze ce se întrepătrund vor reprezenta cunoașterea indirectă la care avem acces cu ajutorul minții și care provine din cele două experiențe directe. Mesajul pe care ni-l transmite Pecetea aici este că, dacă vrem să știm cum este cunoașterea specifică Inimii, trebuie să ținem seamă mai degrabă de simțuri decât de minte, cel puțin în privința caracterului ei nemijlocit. Simbolul nostru reprezintă, însă, și abisul care separă simțurile de Inimă:

¹ În această privință, vezi Abū Bakr Sirāj ad-Dīn, *The Book of Certainty*, Samuel Weiser, New York, cap. XIII.

² Exteriorul este „sub” interior.

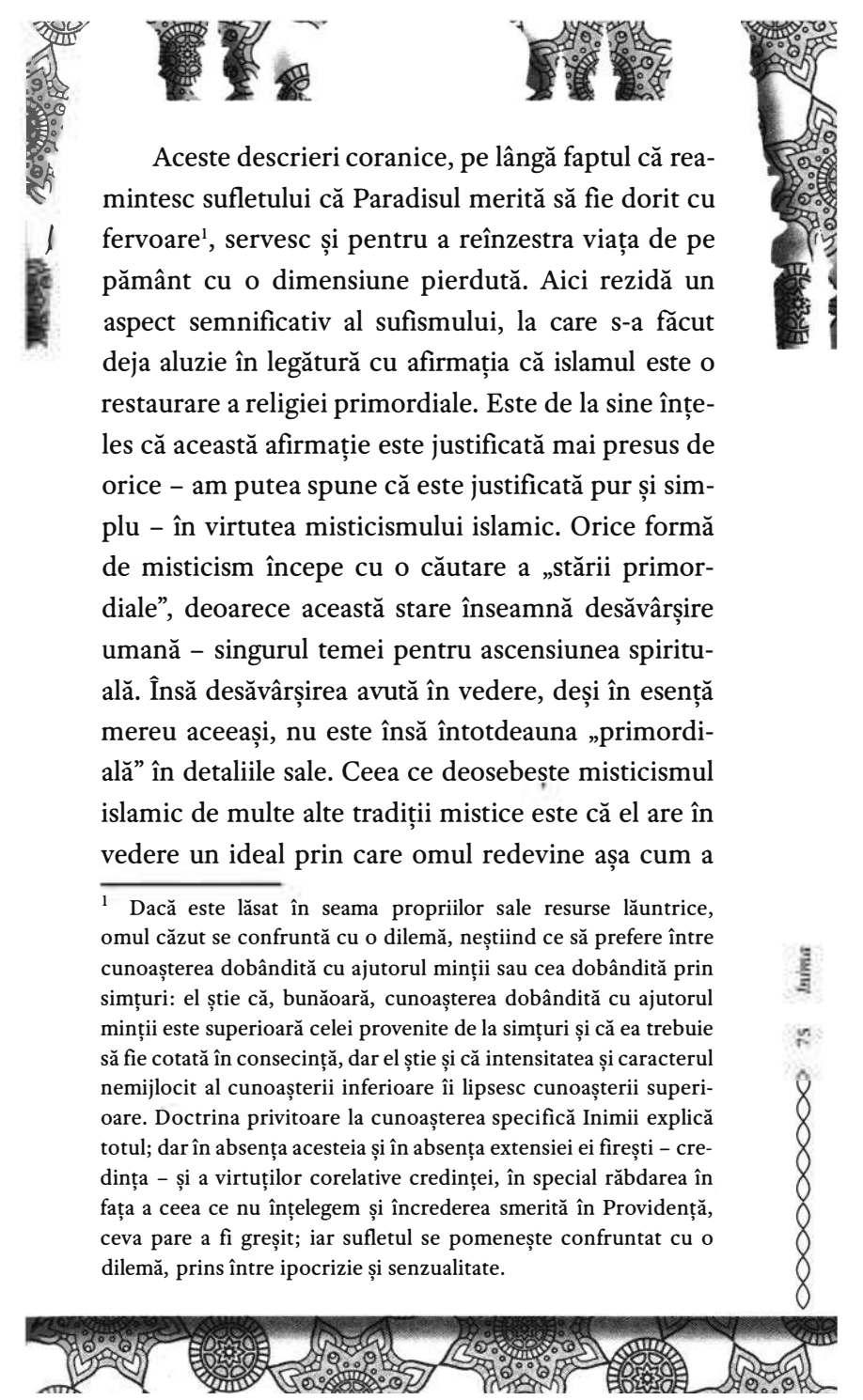




cunoașterea prin simțuri, fiind cea mai de jos modalitate de percepție, este cufundată cel mai adânc în spațiu și timp, ca și în alte condiții specifice acestei lumi, fiind deci mai limitată și mai efemeră decât cunoașterea dobândită cu ajutorul minții, în timp ce „gustul” lăuntric nu este supus acestor condiționări în virtutea caracterului său elevat, fiind deci experiența cea mai cuprinzătoare și mai de durată.

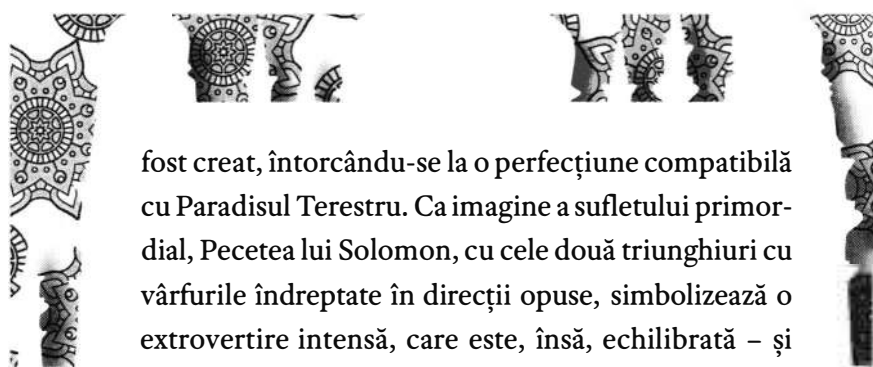
Pecetea lui Solomon ne oferă cheia pentru a interpreta multe texte care nu au putut fi înțelese de cei ce ignoră legile simbolismului, iar printre asemenea texte se numără și descrierile Paradisului din Coran. Este adevărat că beatitudinea de ordin spiritual este adeseori sugerată prin afirmația că nu există măsură comună între desfătările pământești și desfătările cerești, ca și prin cuvinte precum: „Din darurile Sale Domnul îți va dărui, iar tu mulțumit vei fi”¹. În pasajele descriptive, însă, Coranul vorbește în termenii plăcerilor senzoriale, deoarece aceste plăceri nemijlocite sunt de fapt proiecțiile pământești sau umbrele arhetipurilor paradisiace, pe care acesta caută să le transmită. Avându-și rădăcinile în aceste arhetipuri, senzațiile au puterea de a le evoca, deoarece legătura dintre simbol și realitatea sa nu se rezumă doar la urmarea căii grație căreia simbolul ia naștere, ci ea poate să devină, în sens invers, o coardă vibratilă a reamintirii spirituale.

¹ *Op. cit.*, XCIII: 5.



Aceste descrieri coranice, pe lângă faptul că reamintesc sufletului că Paradisul merită să fie dorit cu fervoare¹, servesc și pentru a reînzestra viața de pe pământ cu o dimensiune pierdută. Aici rezidă un aspect semnificativ al sufismului, la care s-a făcut deja aluzie în legătură cu afirmația că islamul este o restaurare a religiei primordiale. Este de la sine înțeles că această afirmație este justificată mai presus de orice – am putea spune că este justificată pur și simplu – în virtutea misticismului islamic. Orice formă de misticism începe cu o căutare a „stării primordiale”, deoarece această stare înseamnă desăvârșire umană – singurul temei pentru ascensiunea spirituală. Însă desăvârșirea avută în vedere, deși în esență mereu aceeași, nu este însă întotdeauna „primordială” în detaliile sale. Ceea ce deosebește misticismul islamic de multe alte tradiții mistice este că el are în vedere un ideal prin care omul redevine așa cum a

¹ Dacă este lăsat în seama propriilor sale resurse lăuntrice, omul căzut se confruntă cu o dilemă, neștiind ce să prefere între cunoașterea dobândită cu ajutorul minții sau cea dobândită prin simțuri: el știe că, bunăoară, cunoașterea dobândită cu ajutorul minții este superioară celei provenite de la simțuri și că ea trebuie să fie cotate în consecință, dar el știe și că intensitatea și caracterul nemijlocit al cunoașterii inferioare îi lipsesc cunoașterii superioare. Doctrina privitoare la cunoașterea specifică Inimii explică totul; dar în absența acesteia și în absența extensiei ei firești – credința – și a virtuților corelative credinței, în special răbdarea în fața a ceea ce nu înțelegem și încrederea smerită în Providență, ceva pare a fi greșit; iar sufletul se pomenește confruntat cu o dilemă, prins între ipocrizie și senzualitate.



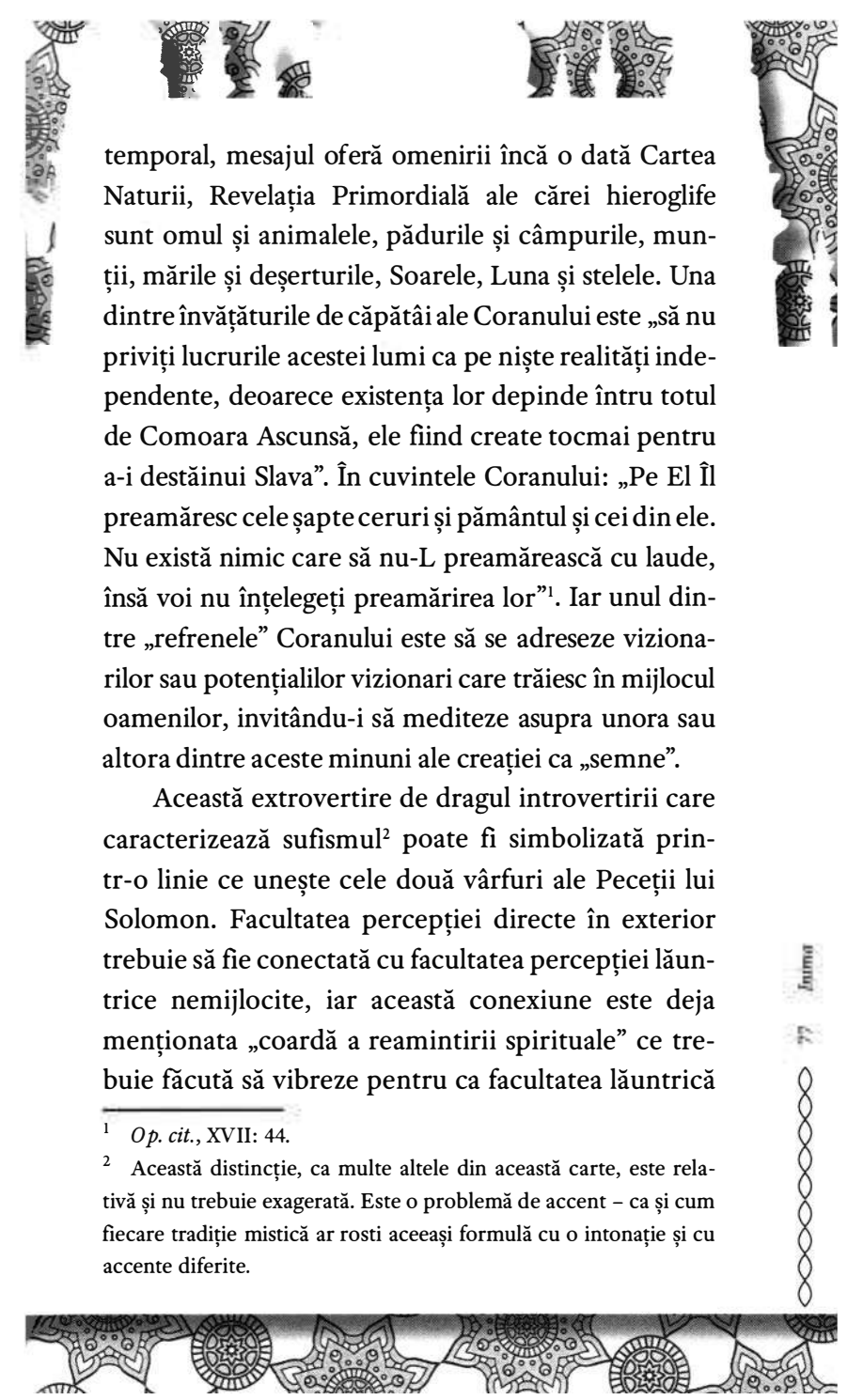
fost creat, întorcându-se la o perfecțiune compatibilă cu Paradisul Terestru. Ca imagine a sufletului primordial, Pecetea lui Solomon, cu cele două triunghiuri cu vârfurile îndreptate în direcții opuse, simbolizează o extrovertire intensă, care este, însă, echilibrată – și dominată – de o introvertire intensă, atracția lumii exterioare fiind contrabalansată de atracția Inimii.

Am văzut deja cum Profetul Islamului personifică această armonizare a contrariilor. Se poate spune că „atracția aceluia Ceas” despre care s-a vorbit în această ordine de idei coincide cu magnetismul Inimii, deoarece conștientizarea ambelor se face în Inimă. Mai mult, este acel Ceas care reintegrează efectiv simbolurile în arhetipurile lor, iar una dintre funcțiunile cunoașterii cu Inima este de a anticipa această reintegrare raportând mereu obiectele exterioare la realitățile interioare pe care le simbolizează. Tipică pentru religia primordială este una dintre cele mai binecunoscute Rostiri ale Profetului: „Am fost făcut să îndrăgesc parfumul și femeile, iar ochii mi-au fost răcoriți în rugăciune”¹.

Aceeași „extrovertire introvertită” este caracteristică Mesajului pe care, în calitate de Mesager, el l-a primit și transmis. Ajungând la capătul ciclului

¹ „Răcoarea ochilor” este o expresie arabă tradițională ce semnifică plăcerea intensă. Diateza pasivă este importantă aici; este ca și cum Profetul ar fi spus: „A fost destinul meu să iubesc parfumul și femeile, și rugăciunea”.



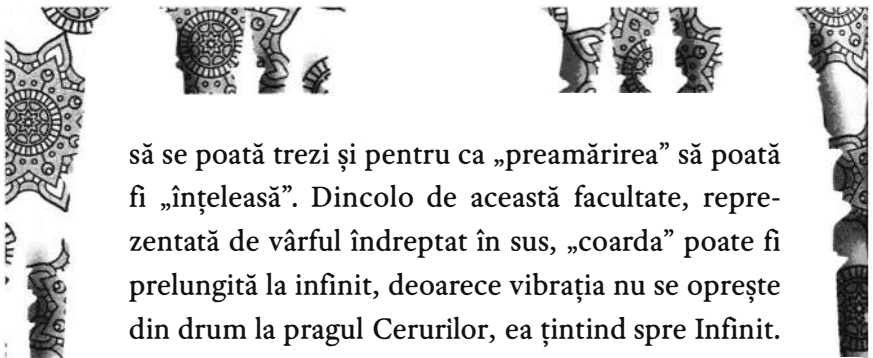


temporal, mesajul oferă omenirii încă o dată Cartea Naturii, Revelația Primordială ale cărei hieroglife sunt omul și animalele, pădurile și câmpurile, munții, mările și deșerturile, Soarele, Luna și stelele. Una dintre învățăturile de căpătâi ale Coranului este „să nu priviți lucrurile acestei lumi ca pe niște realități independente, deoarece existența lor depinde întru totul de Comoara Ascunsă, ele fiind create tocmai pentru a-i destăinui Slava”. În cuvintele Coranului: „Pe El Îl preamăresc cele șapte ceruri și pământul și cei din ele. Nu există nimic care să nu-L preamărească cu laude, însă voi nu înțelegeți preamărirea lor”¹. Iar unul dintre „refrenele” Coranului este să se adreseze vizionarilor sau potențialilor vizionari care trăiesc în mijlocul oamenilor, invitându-i să mediteze asupra unora sau altora dintre aceste minuni ale creației ca „semne”.

Această extrovertire de dragul introvertirii care caracterizează sufismul² poate fi simbolizată printr-o linie ce unește cele două vârfuri ale Pечеții lui Solomon. Facultatea percepției directe în exterior trebuie să fie conectată cu facultatea percepției lăuntrice nemijlocite, iar această conexiune este deja menționată „coardă a reamintirii spirituale” ce trebuie făcută să vibreze pentru ca facultatea lăuntrică

¹ *Op. cit.*, XVII: 44.

² Această distincție, ca multe altele din această carte, este relativă și nu trebuie exagerată. Este o problemă de accent – ca și cum fiecare tradiție mistică ar rosti aceeași formulă cu o intonație și cu accente diferite.

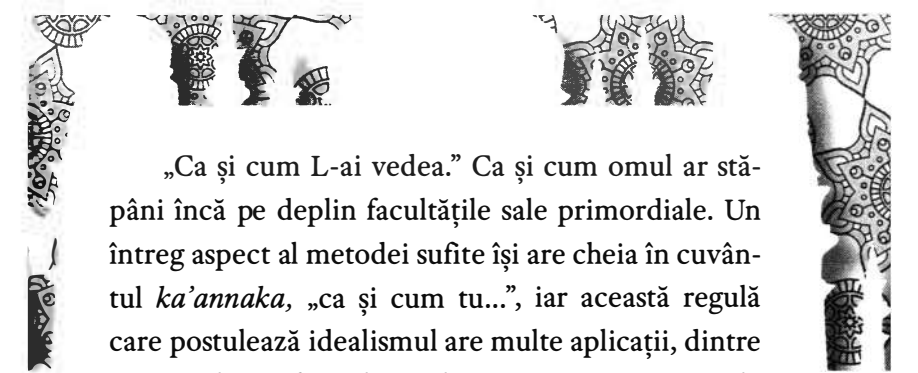


să se poată trezi și pentru ca „preamărirea” să poată fi „înțeleasă”. Dincolo de această facultate, reprezentată de vârful îndreptat în sus, „coarda” poate fi prelungită la infinit, deoarece vibrația nu se oprește din drum la pragul Cerurilor, ea ținând spre Infinit. Suntem încă o dată în chiar miezul temei noastre, căci sufismul este doctrina și metoda ce au acest țel, vibrația nefiind altceva decât o variantă a valului la reflux, adică tocmai imaginea de la care am pornit. Ajunși aici, ne putem pune din nou întrebarea: „Ce anume se retrage?”, căci răspunsul oferit deja – anume că tocmai centrul conștiinței este cel care se retrage – va fi mai clar acum când îl privim în lumina celor spuse despre Inimă, care simbolizează întotdeauna Centrul, dar care, deoarece, din punct de vedere subiectiv, acest Centru nu este staționar, se poate referi la Luna interioară sau la Soarele interior ori, dincolo de ele, chiar la Esența Însăși.

Cum fiecare are întotdeauna un centru al conștiinței, se poate spune că fiecare are o „inimă”. Dar sufiții folosesc din principiu termenul într-un sens transcendent pentru a sugera un centru al conștiinței care corespunde cel puțin cu Luna interioară.

Acest principiu își are rădăcina în definiția pe care a dat-o Profetul pentru termenul *ihsân* (măiestrie): „Măiestria constă în a-L venera pe Dumnezeu ca și cum L-ai vedea; căci, dacă tu nu Îl vezi, El totuși te vede”.

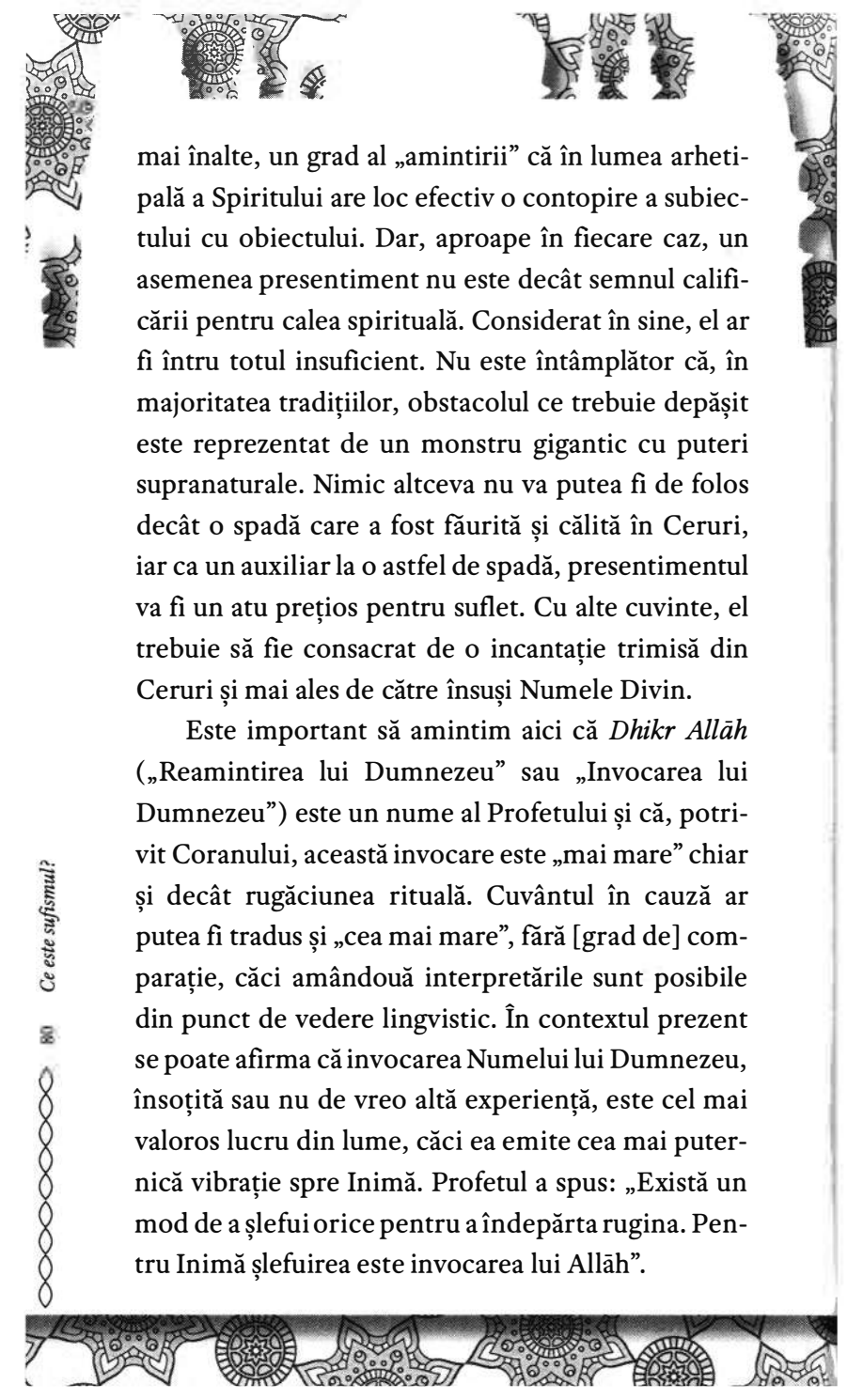




„Ca și cum L-ai vedea.” Ca și cum omul ar stăpâni încă pe deplin facultățile sale primordiale. Un întreg aspect al metodei sufite își are cheia în cuvântul *ka'annaka*, „ca și cum tu...”, iar această regulă care postulează idealismul are multe aplicații, dintre care unele vor fi întâlnite ulterior. Dar această regulă trebuie să fie combinată cu regula concreteții, regula lui „dar de fapt”. Nimeni nu conștientizează mai acut căderea omului decât misticul, și asta într-o asemenea măsură încât, pentru mistic, un lucru este real doar în măsura în care acel lucru poate să emită o vibrație către Inimă și să-și facă drum spre ea.

În principiu, deoarece „nu există nimic care să nu-L preamărească cu laude”, fiecare lucru are această capacitate. „Însă voi nu înțelegeți preamărirea lor”. Trebuie să recunoaștem că simbolurile care puteau să pătrundă în Inima omului primordial nu-și pot face pe de-a-ntregul lucrarea în omul căzut, fiind împiedicate de obtuzitatea lui. Cu alte cuvinte, el nu poate reacționa la ele cu suficientă forță pentru a provoca vibrația necesară; iar, dacă este lăsat să se descurce pe cont propriu, el nu va putea să dobândească accesul către Inimă. Vederea unui peisaj minunat, de exemplu, stârnește nu doar uimire și încântare, ci de asemenea, dor, întrucât subiectul nu se poate contopi cu obiectul; iar acest dor nu este altceva decât un grad de intensitate al deja menționatului presentiment legat de propriile posibilități





mai înalte, un grad al „amintirii” că în lumea arhetipală a Spiritului are loc efectiv o contopire a subiectului cu obiectului. Dar, aproape în fiecare caz, un asemenea presentiment nu este decât semnul calificării pentru calea spirituală. Considerat în sine, el ar fi într-un tot insuficient. Nu este întâmplător că, în majoritatea tradițiilor, obstacolul ce trebuie depășit este reprezentat de un monstru gigantic cu puteri supranaturale. Nimic altceva nu va putea fi de folos decât o spadă care a fost făurită și călită în Ceruri, iar ca un auxiliar la o astfel de spadă, presentimentul va fi un atu prețios pentru suflet. Cu alte cuvinte, el trebuie să fie consacrat de o incantație trimisă din Ceruri și mai ales de către însuși Numele Divin.

Este important să amintim aici că *Dhikr Allāh* („Reamintirea lui Dumnezeu” sau „Invocarea lui Dumnezeu”) este un nume al Profetului și că, potrivit Coranului, această invocare este „mai mare” chiar și decât rugăciunea rituală. Cuvântul în cauză ar putea fi tradus și „cea mai mare”, fără [grad de] comparație, căci amândouă interpretările sunt posibile din punct de vedere lingvistic. În contextul prezent se poate afirma că invocarea Numelui lui Dumnezeu, însoțită sau nu de vreo altă experiență, este cel mai valoros lucru din lume, căci ea emite cea mai puternică vibrație spre Inimă. Profetul a spus: „Există un mod de a șlefui orice pentru a îndepărta rugina. Pentru Inimă șlefuirea este invocarea lui Allāh”.



Anticipăm aici tema capitolului despre metodă, dar, precum unitatea pe care își propune să o restaureze, aspectele sufismului sunt atât de strâns îngemănate încât este imposibil să izolezi în capitole complet separate doctrina, metoda și substanța spirituală și psihică asupra căreia sunt aplicate doctrina și metoda. Continuând să anticipăm pentru o clipă, putem spune că, deși invocarea Numelui Suprem *Allāh* are întâietate asupra tuturor celorlalte practici ale sufismului, termenul *Dhikr Allāh* se aplică și altor ritualuri, în special recitării sau ascultării unor versete din Coran, care are, așa cum am văzut, aceași substanță cu Dumnezeu. În contextul emiterii de vibrații și al trecerii de la exterior la interior, este pilduitor să cităm ceea ce Cartea Revelată spune despre ea însăși în această privință, în legătură cu puterea propriilor versete: „Pielea celor ce se tem de Domnul se înfioară, apoi pielea și inimile lor se înmoaie la amintirea lui Dumnezeu”¹. Sufiții găsesc aici întreaga autoritate de care au nevoie pentru a folosi mișcarea exterioară, precum legănarea corpului în dansul sacru ca un mijloc pentru [amplificarea] concentrării lăuntrice.

Cuvintele „inimile lor se îmblânzesc” sau, cum s-ar putea traduce, „inimile lor se înmoaie” pot fi interpretate „inimile lor devin mai puțin împietrite”. Se poate vorbi despre bariera în cauză ca despre o

¹ *Op. cit.*, XXXIX: 23.





împietrire a inimi, ca despre rugină pe inimă, nori
ce acoperă Luna, sau ca despre un dragon ce păzește
drumul spre Fântâna Vieții. Dacă nu ar exista această
barieră – ce este rezultatul nemijlocit al căderii
omului –, nu ar mai fi nevoie de religie în sensul
curent, deoarece Revelația ar putea veni direct în
Inima fiecărui om, care apoi ar reflecta mesajul în
minte și în restul substanței sale psihice. Ar exista
astfel o mișcare perpetuă de flux și reflux între Sine
și eul limitat. În starea actuală a lucrurilor, însă, tre-
buie să fie trimis un Mesager special pentru ca el să
poată transmite celorlalți ceea ce primește Inima
lui. Aceasta nu înseamnă, însă, că toate celelalte
suflete sunt complet lipsite de percepția launtrică a
luminii spirituale. Înseamnă că, pentru o asemenea
coborâre cutremurătoare precum Revelația, Inima
trebuie să funcționeze plenar, așa cum se întâmplă
doar în cazul Profetilor și al Sfinților. Între aceș-
tia și majoritate, însă, se află o minoritate alcătuită
din „mistici-călători” pentru care bariera este sau a
devenit relativ transparentă. După cum am văzut, ei
caută să se identifice cu Profetul și să se retragă așa
cum o face răspunzând Revelației. Cu alte cuvinte,
situația călătorului trebuie să fie ca și cum Revelația
a venit la el direct, în Inima lui, iar această *ka’anna*,
precum toate celelalte „ca și cum-uri” ale sufismului,
este posibilă doar pe temeiul certitudinii.



Ce este, aşadar, certitudinea? Sau care este diferenţa dintre certitudine şi simpla convingere? Convingerea este indirectă şi aparţine minţii, fiind rezultatul unor procese pur mentale precum demonstraţia. Dar certitudinea, fiind întotdeauna directă, ţine de „vârful triumphiului”. Ca atare ea poate fi rezultatul percepţiei senzoriale; auzul, pipăitul sau văzul pot oferi certitudine. În sensul ei spiritual, însă, când ea are ca obiect Transcendentul, certitudinea este rezultatul cunoaşterii provenite din Inimă. Mai mult, dacă lipseşte o asemenea cunoaştere în sensul ei plinar, acele elemente din zona cea mai elevată a sufletului, elemente aflate în imediata apropiere a Inimii, trebuie să fie considerate la rândul lor facultăţi de percepţie nemijlocită, deşi într-o manieră fragmentară, iar cu ajutorul luminii pe care aceste facultăţi ale intuiţiei o primesc în virtutea transparenţei barierei, sufletul poate afirma că are o credinţă care este absolut certă.

Înainte de a încheia acest capitol şi ca un preambul la doctrina care, precum toate doctrinele mistice, presupune că în suflet există cel puţin o certitudine virtuală – altfel, sămânţa ar cădea pe „loc pietros” –, să examinăm cele trei grade de certitudine aşa cum le defineşte sufismul.¹ Adevărul Divin este simbolizat de elementul Foc. Cele trei grade, în

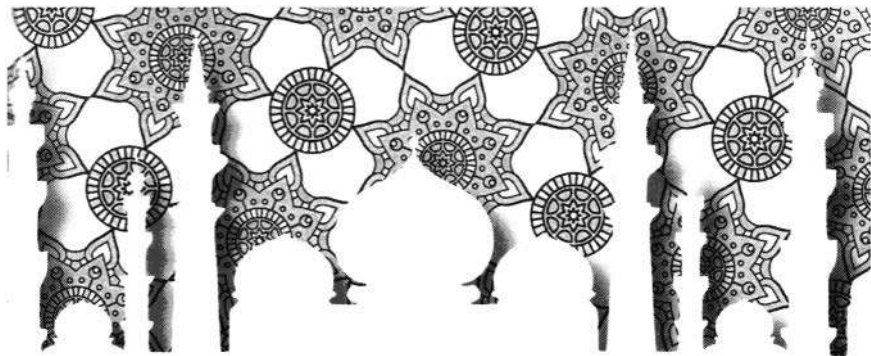
¹ Volumul *The Book of Certainty*, deja menţionat, are la bază doctrina acestor trei grade.





ordine crescătoare, sunt Cunoașterea Certitudinii ('*ilm al-yaqīn*), Ochiul Certitudinii ('*ayn al-yaqīn*) și Adevărul Certitudinii (*ḥaqq al-yaqīn*). Cunoașterea este certitudinea care se naște auzind descrierea focului; Ochiul este certitudinea care se naște văzând flăcările sale; Adevărul este certitudinea care se naște când ești mistuit de el. Acest ultim grad este extincția (*fanā'*) oricărei alterități, singurul mod ce oferă realizarea Identității Supreme. Al doilea grad este cel al cunoașterii cu Inima, căci Ochiul care vede este Inima. Cât despre Cunoaștere, ea este o înțelegere mentală ce a fost elevată până la nivelul certitudinii de către facultățile intuiției ce înconjoară Inima, iar una dintre funcțiunile doctrinei este de a trezi aceste facultăți și a le face lucrătoare.





Capitolul 6

Doctrina

Orice doctrină este asociată cu mintea, dar doctrina mistică ce corespunde Cunoașterii Certitudinii, este o chemare adresată minții de a se depăși. Numele Divin *Allāh* este sinteza întregului adevăr și, prin urmare, originea oricărei doctrine și, astfel, el oferă certitudine Inimii și acelor elemente ale sufletului care sunt cele mai apropiate Inimii. Dar, fiind o sinteză, el nu poate să satisfacă nevoile minții prin el însuși; așadar, pentru ca întreaga inteligență, inclusiv mintea, să poată participa la parcursul spiritual, Numele întinde o mână de ajutor facultăților mentale, ca să spunem așa, o prelungire a sa ce le oferă în același timp cunoștințe tradiționale și certitudine și care, pe lângă faptul că este o sinteză, are un aspect analitic asupra căruia ele pot să opereze. Această prelungire a Numelui este mărturisirea primită prin revelație divină (*sha-*





hādah) că „nu există dumnezeu în afara lui Dumnezeu (*Allāh*)” (*lā ilāha illā’ Llāh*).¹

„Nu există [alt] dumnezeu în afara lui Dumnezeu (*Allāh*)” este pentru minte o expresie a adevărului, pentru voință – o povață privitoare la adevăr, dar pentru Inimă și pentru modalitățile ei intuitive de a veni în contact cu certitudinea, ea este o sinteză unică, un Nume al Adevărului, aparținând, ca atare, celei mai înalte categorii de Nume Divine. Acest aspect sintetic se face simțit chiar în clipa când mărturisirea (*Shahādah*) este luată în sensul ei analitic, deoarece sinteza este mereu prezentă în fundal, mereu gata, ca să spunem așa, să resoarbă formularea în ea însăși. Așadar, chiar dacă, prin forța lucrurilor, ea trebuie să predisună la analiză, într-un anumit sens, *Shahādah* pare să desfidă orice analiză. Ea este simultan deschisă și închisă, vădită și enigmatică și, chiar în aspectul ei evident, minții îi pare a fi oarecum stranie, mintea fiind uimită atât de extrema simplitate și limpezime a formulei, cât și pentru că ea reverberează de implicații ascunse. Foarte relevante sunt următoarele rânduri despre Esența Divină:

¹ Unul dintre motivele pentru care Numele [folosit] ca invocație este „cel mai mare” este că, refuzând să se adreseze minții, obligă centrul conștiinței să se retragă spre interior în direcția Inimii.



„Ea este ascunsă în propria Ei
Manifestare exterioară, unde Ea apare
Ca vâl după vâl făcute [toate] să-I acopere Slava”.¹

În mod analog, semnificația esențială a mărturisirii (*Shahādah*) este ascunsă de semnificațiile ei exterioare. Așa cum remarca altundeva autorul rândurilor citate mai sus, un asemenea vâl este semnificația potrivit căreia „nimeni nu poate fi adorat cu excepția lui Dumnezeu”, el adăugând că această semnificație poate fi un vâl atât de gros încât până și unui sufit în devenire îi este dificil să vadă semnificația ce stă la temelia tuturor doctrinelor sufite.

Pentru a înțelege cea mai profundă dintre aceste semnificații este necesar să ne amintim că fiecare dintre Numele Esenței Divine conține în El Însuși, precum *Allāh*, totalitatea Numelor și nu indică un Aspect Divin anume. Într-un anumit sens, deci, Numele Esenței sunt interschimbabile cu *Allāh*, unul dintre aceste Nume fiind *al-Ḥaqq* (Adevăr sau Realitate). Putem spune la fel de bine că nu există alt adevăr decât Adevărul, altă realitate decât Realitatea și alt dumnezeu decât Dumnezeu.

Semnificația tuturor acestor termeni este identică. Fiecare musulman este obligat să creadă în teoria potrivit căreia nu există altă realitate decât Realitatea, adică Dumnezeu, însă numai sufiții și nici

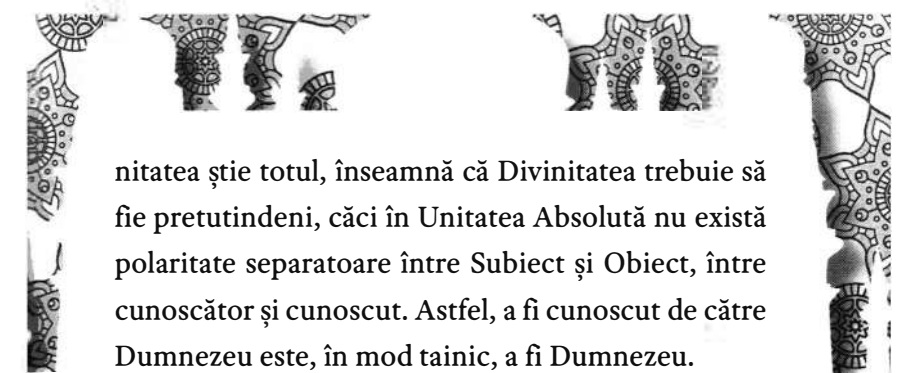
¹ Șeicul al-‘Alawī, *Dīwān*, citat în volumul *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, p. 220.

măcar toți membrii confreriei sunt cei pregătiți să ducă această formulare până la concluzia ei ultimă. Doctrina care se întemeiază pe acea concluzie este numită „Unitatea Ființei”, căci Realitatea este ceea ce este, în contrast cu ceea ce nu este și dacă numai Dumnezeu este Real, numai Dumnezeu *există* și nu există ființă, alta decât Ființa Lui.

Devine acum limpede motivul pentru care s-a spus că această doctrină presupune cel puțin un anumit grad de certitudine reală în suflet, deoarece mintea, care este lăsată pe cont propriu, neajutată de vreo rază a intuiției intelectuale, se va expune pericolului de a crede că acest termen înseamnă că Dumnezeu este suma tuturor lucrurilor existente. Însă Unitatea Absolută exclude nu doar adunarea, ci și împărțirea. În conformitate cu doctrina islamică a Unității, Infinitudinea Divină este fără părți. Pentru a-i înțelege pe deplin semnificația, Numele *Aḥad* (Unu) trebuie să fie tradus „Unicul [cel] Indivizibil”. Doctrina despre Unitatea Ființei ne spune că aceea ce ochiul vede și mintea memorează este o iluzie și că fiecare lucru în aparență separat și finit este în Adevăr Prezența Unicului Infinit. „Oriunde v-ați întoarce, veți afla Fața lui Dumnezeu, căci El este Cuprinzător, Știutor”, spune Coranul¹.

Numele Omniscienței se adaugă acum Numelui Omniprezenței parțial ca un argument: dacă Divi-

¹ *Op. cit.*, II: 115.



nitatea știe totul, înseamnă că Divinitatea trebuie să fie pretutindeni, căci în Unitatea Absolută nu există polaritate separatoare între Subiect și Obiect, între cunoscător și cunoscut. Astfel, a fi cunoscut de către Dumnezeu este, în mod tainic, a fi Dumnezeu.

Capitolul din Coran¹ care, cu excepția primului capitol, este, fără îndoială, cel mai bine-cunoscut și cel mai frecvent recitat a fost revelat pentru a-i oferi Profetului răspunsul la o întrebare care-i fusese pusă și care privea natura lui Dumnezeu. El începe, ca multe alte pasaje, cu o poruncă adresată Profetului: „Spune: Unu (*Aḥad*) este Dumnezeu, Dumnezeu, Absolutul (*aṣ-Ṣamad*)”². În virtutea acestui ultim Nume, în apozitie cu numele *Allāh* și complementar Numelui Unității, știm de ce acest capitol este intitulat Capitolul Sincerității (*Sūrat al-Ikhlāṣ*), căci sinceritatea presupune un consimțământ lipsit de orice rezerve, iar pentru a ajunge aici, sufletului trebuie să i se aducă la cunoștință că unitatea în chestiune nu este un deșert, ci o totalitate, că Unul-și-Singurul este Unul-și-Fiecare, iar dacă Solitudinea Indivizibilă exclude orice altceva în afară de Ea Însăși este deoarece Totul este deja prezent în Ea.

¹ *Op. cit.*, CXII

² Traducerea literală după textul în limba engleză al autorului ar fi: „Spune: El, Dumnezeu, este Unic (*Aḥad*), Dumnezeu, Absoluta Plenitudine-suficientă-sieși (*aṣ-Ṣamad*)” (*N.red.*).





De una singură și neajutată, mintea nu poate să dizolve în Unitate dualitatea reprezentată de Creator și creație. Șeicul marocan al-‘Arabī ad-Darqāwī¹, din care am mai citat anterior, ne spune în scrisorile lui că, în timp ce era absorbit în invocare, un glas lăuntric îi repeta insistent versetul din Coran „El este Întâiul și Ultimul, Cel din afară și Cel dinăuntru”². La început, nu a dat atenție acestui glas și a continuat să repete Numele. „În cele din urmă, însă – pentru a-i cita chiar propriile cuvinte –, cum glasul nu-mi dădea pace, i-am răspuns: «Înțeleg când El spune că este Întâiul și Ultimul și Cel dinăuntru, dar, când spune că el este Cel din afară, nu înțeleg, căci noi nu vedem în afară decât lucruri create». Atunci glasul a spus: «Dacă prin cuvintele *și Cel din afară* El nu s-ar referi decât la exteriorul pe care îl vedem, acela ar fi lăuntric, și nu exterior, dar Eu îți spun: *și Cel din afară*». Am realizat că nu există ființă în afara lui Dumnezeu, nici nimic altceva în lumile universului decât El Singur, lăudat și slăvit fie Dumnezeu!”³ În această ordine de idei, trebuie să ne amintim și Rostirea Profetului: „Tu ești Cel Din afară și nimic nu Te acoperă”. Mintea poate să înțeleagă că, așa cum Numele de Întâiul și Ultimul și Cel Dinăuntru exclud

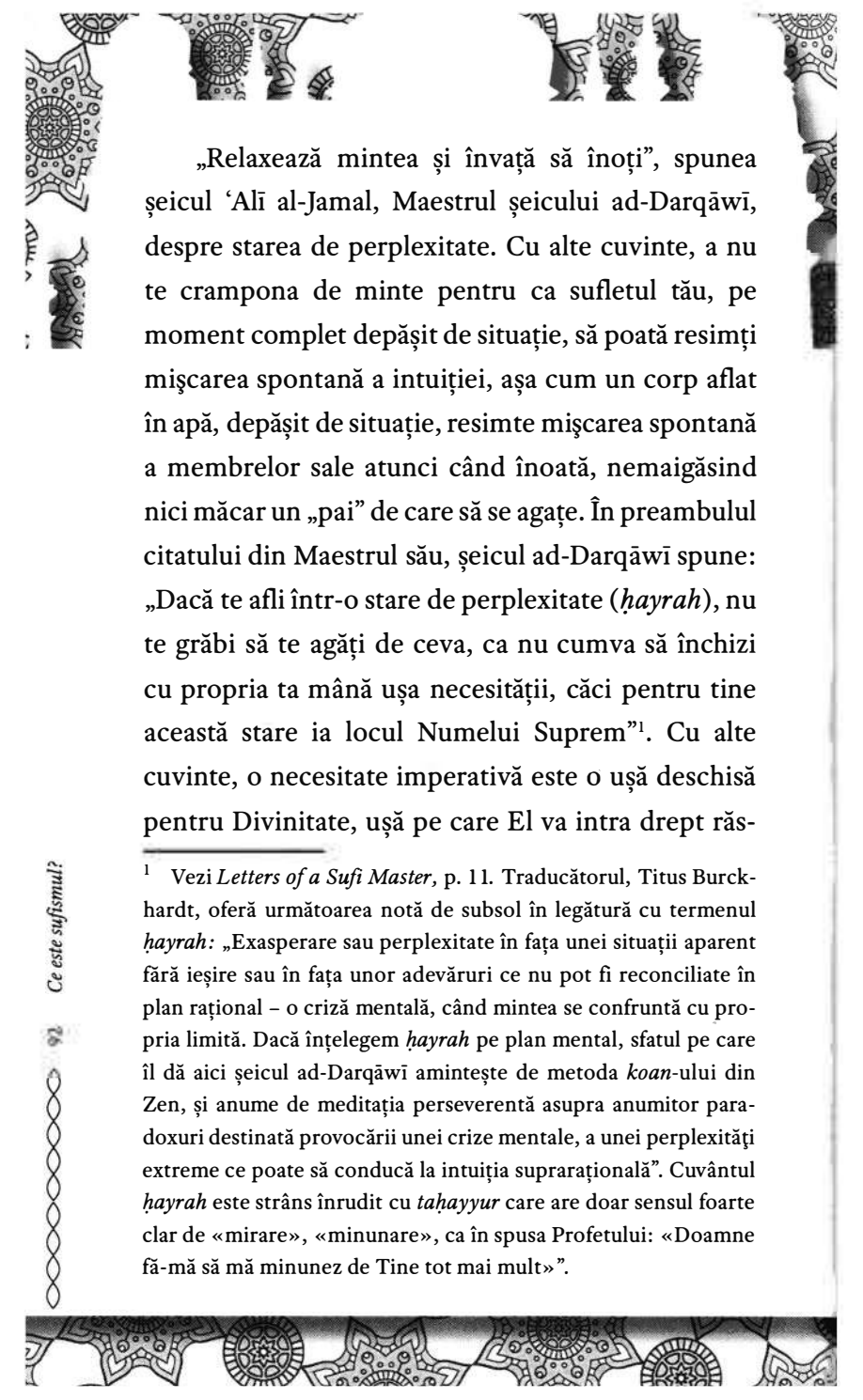
¹ p. 21, nota 6.

² *Op. cit.*, LVII: 3.

³ Ar-Rasā’il ad-Darqawīyyah, no. 12 (Vezi *Letters of a Sufi Master*, p. 8).



posibilitatea de a exista ceva înainte sau după Dumnezeu, sau mai launtric decât Dumnezeu, tot astfel Numele lui Cel Din afară exclude posibilitatea de a exista ceva exterior decât El. Tot astfel în privința Rostirii Profetului care se referă la procesul creației: „Dumnezeu era și nu era nimic împreună cu El” și în privința comentariului sufit asupra acestei rostiri: „El este acum așa cum era”, orice minte sănătoasă poate vedea că, din punctul de vedere al ortodoxiei [islamice], acest comentariu reprezintă o „dovadă” copleșitoare a Unității Ființei, deoarece el demonstrează, ca o străfulgerare de lumină clară, că această doctrină poate fi negată doar adoptând erezia de a presupune că Dumnezeu este supus schimbării. Dar mintea nu poate să înțeleagă *cum* anume Ființa poate fi Una; tot așa, ea nu poate să înțeleagă *cum* Dumnezeu poate fi, în aceeași măsură, Cel-din-Afară și Cel Dinăuntru și, acceptând aceste adevăruri la nivel teoretic, ea atinge limita extremă a domeniului său. Am ajuns la o răscruce: exoteristul va da involuntar înapoi, amintind (pentru el și pentru ceilalți) că amatorismul în materie de speculații teologice este întru totul nerecomandat. Potențialul mistic, însă, va recunoaște imediat că realitățile din fața lui nu aparțin domeniului teologiei dogmatice și, în loc să dea înapoi, el va căuta să iasă din zona aparent sigură a punctului său de vedere pur mental, cu riscul de a fi depășit de situație.



„Relaxează mintea și învață să înoți”, spunea
șeicul ‘Alī al-Jamal, Maestrul șeicului ad-Darqāwī,
despre starea de perplexitate. Cu alte cuvinte, a nu
te crampona de minte pentru ca sufletul tău, pe
moment complet depășit de situație, să poată resimți
mișcarea spontană a intuiției, așa cum un corp aflat
în apă, depășit de situație, resimte mișcarea spontană
a membrilor sale atunci când înoată, nemaigăsind
nici măcar un „pai” de care să se agațe. În preambulul
citatului din Maestrul său, șeicul ad-Darqāwī spune:
„Dacă te afli într-o stare de perplexitate (*ḥayrah*), nu
te grăbi să te agăți de ceva, ca nu cumva să închizi
cu propria ta mână ușa necesității, căci pentru tine
această stare ia locul Numelui Suprem”¹. Cu alte
cuvinte, o necesitate imperativă este o ușă deschisă
pentru Divinitate, ușă pe care El va intra drept răs-

¹ Vezi *Letters of a Sufi Master*, p. 11. Traducătorul, Titus Burckhardt, oferă următoarea notă de subsol în legătură cu termenul *ḥayrah*: „Exasperare sau perplexitate în fața unei situații aparent fără ieșire sau în fața unor adevăruri ce nu pot fi reconciliate în plan rațional – o criză mentală, când mintea se confruntă cu propria limită. Dacă înțelegem *ḥayrah* pe plan mental, sfatul pe care îl dă aici șeicul ad-Darqāwī amintește de metoda *koan*-ului din Zen, și anume de meditația perseverentă asupra anumitor paradoxuri destinată provocării unei crize mentale, a unei perplexități extreme ce poate să conducă la intuiția supრაrățională”. Cuvântul *ḥayrah* este strâns înrudit cu *taḥayyur* care are doar sensul foarte clar de «mirare», «minunare», ca în spusa Profetului: «Doamne fă-mă să mă minunez de Tine tot mai mult»”.



puns, așa cum a făgăduit să răspundă la [orice] chemare¹, care este ea însăși o asemenea ușă deschisă.

În privința invocației, Numele Suprem *Allāh* este, așa cum am văzut, „cel mai mare”. Șeicul ad-Darqāwī evidențiază aici puterea alchimică a sărăciei spirituale (*faqr*) ca un vid care cere să fie umplut, iar perplexitatea este un tip de *faqr*, căci ea nu este altceva decât o nevoie imperativă – nevoia de a fi iluminat.

Studiul doctrinei aduce mintea la propria ei limită superioară, dincolo de care, între ea și Inimă, se întinde domeniul intuiției intelectuale sau al perplexității, după cum este cazul. Fiecare doctrină mistică are formule aforistice care pot inspira sufletul să transcendă mintea și a trece acest hotar. Scopul celor mai importante învățături este, însă, de a transmite minții atât cât poate fi înțeles cu mintea, astfel ca rațiunea, imaginația și celelalte facultăți să poată fi impregnate de adevăr, fiecare în maniera ei proprie.

Calea spirituală este o ofrandă; ea este, în fond, jertfirea eului individual pentru Sinele Suprem. Ofranda trebuie să fie acceptabilă, căci nu ne putem aștepta ca Infinitul să accepte orice altceva decât totalitatea. Ofranda trebuie să fie tot ceea ce adeptul are de oferit, adică ea trebuie să fie sinceră. O autoritate exoterică l-a întrebat odată pe

¹ „Eu răspund la chemarea celui care Mă cheamă, atunci când Mă cheamă” (Coran, II:186).





șeicul ad-Darqāwī de ce folosea mătânii, lăsându-i să înțeleagă că Profetul nu folosea așa ceva, și, prin urmare, o astfel de practică nu era justificată. El a răspuns că făcea asta pentru ca până și mâna lui să participe la amintirea lui Dumnezeu.

Un exemplu de formulare doctrinară pe care mintea o poate înțelege este doctrina sufită a celor cinci Prezențe Divine. Această manifestare a Unității Ființei îngăduie existența aparențelor, înșelătoare așa cum sunt, ca reprezentând Adevărul ca un cerc al radiației Infinite. Este de prisos să mai spunem că O Ființă înseamnă O Prezență, dar această Prezență este atât Exteriorul, cât și Interiorul, ceea ce ne îngăduie să vorbim despre două Prezențe, mai precis, lumea aceasta și lumea de dincolo și, deoarece „Cel Din afară” este un Nume al Unicei Divinități, el nu poate fi izolat și separat de celelalte Nume, ci trebuie să împartă [cu ele] Calitățile pe care [acestea] le semnifică, printre care și Interioritatea. Prin urmare, această lume trebuie să aibă atât un aspect lăuntric, cât și unul exterior, un tărâm al sufletelor, ca și un tărâm al corpurilor, așa după cum, din punctul opus de vedere, în lumea de apoi Creatorul Nemanifestat are aspectul Lui exterior în Ceruri, care sunt tărâmul Spiritului. Așadar este în firea lucrurilor să vorbim despre patru Prezențe, dincolo de care este Esența Divină Însăși, Prezența Atotpătrunzătoare și Atotcuprinzătoare a Unității Absolute.





Mărturisirea (*Shahādah*) confirmă această doctrină spunându-ne că, în măsura în care ceva este real, el este divin, că nu există realitate în afara Realității. Pe lângă aceasta, în succesiunea ei verbală, mărturisirea conturează ierarhia cu cinci grade. „În formula *lā ilāha illā' Llāh* („nu există [alt] Dumnezeu în afara lui Dumnezeu”) fiecare dintre cele patru cuvinte simbolizează un grad, iar finalul *hā'* al Numelui *Allāh* simbolizează Sinele (*Huwa'*)”².

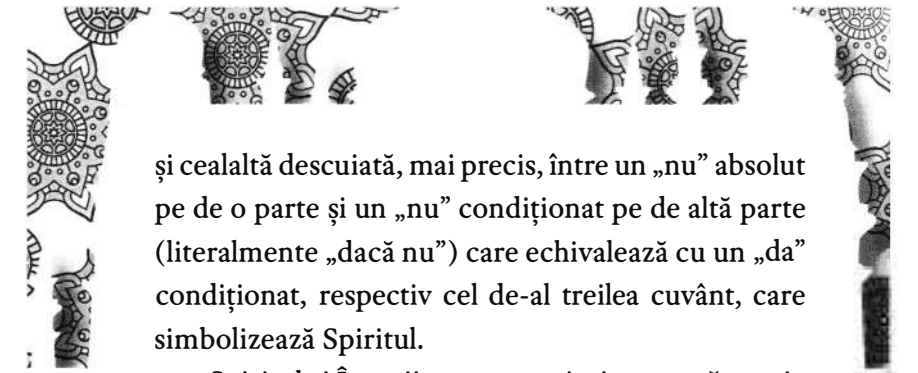
Putem comenta spunând că, din punctul de vedere al căii spirituale, primul cuvânt este precum lumina adevărului proiectată asupra lumii materiale pentru a contrabalansa iluzia că „aceasta este realitatea în ipostaza ei cea mai măreață” și pentru a fi ca un indicator pentru suflet, [care spune] „nu în această direcție”.

Cel de-al doilea cuvânt corespunde cu lumea sufletelor care este tocmai zona periculoasă unde poate să apară idolatria. Coranul se referă mereu la „cei care își fac dumnezei din patimile lor”, dar această uzurpare este posibilă doar pentru că sufletul este, în principiu, divin. Al doilea cuvânt al mărturisirii (*Shahādah*) denotă o divinitate potențială care este situată între două uși închise, una încuiată

¹ Literalmente „El”, un Nume al Esenței.

² Frithjof Schuon, *Dimensions of Islam*, p. 147, dar pentru o prezentare exhaustivă a acestei doctrine vezi pp. 142–58, mai exact, capitolul final, care este intitulat „Cele Cinci Prezențe Divine”.





și cealaltă descuiată, mai precis, între un „nu” absolut pe de o parte și un „nu” condiționat pe de altă parte (literalmente „dacă nu”) care echivalează cu un „da” condiționat, respectiv cel de-al treilea cuvânt, care simbolizează Spiritul.

Spiritul și Îngerii, care constituie această a treia Prezență, mediază în numele sufletului ca un „dar” sau un „cu excepția”. Cuvântul *illā* este ca un suspin de ușurare, o evadare din închisoarea formelor închegate, arătând drumul spre soluția finală reprezentată de cel de-al patrulea cuvânt, care simbolizează cele mai înalte două Prezențe. Așadar mărturisirea (*Shahādah*) este o amuletă sau un talisman de ghidare, căci ea împiedică sufletul să cadă în eroare, ea însăși fiind, grație succesiunii cuvintelor sale, o mișcare compulsivă de la categoria simplei virtualități către Pacea Realității.

Un alt exemplu de formulare doctrinară care este extrem de utilă minții se găsește în modul cum sufitul ‘Abd al-Karīm al-Jilī¹ folosește imaginea apei și a gheții pentru a-l reprezenta pe Creator și creația în aparenta lor diferență și în identitatea lor secretă. Imaginea este cu atât mai adevărată cu cât cristalele de gheață par să fie mult mai substanțiale [din punct de vedere cantitativ] decât apa fluidă și totuși, când o bucată mare de gheață se topește,

¹ În tratatul său *al-Insān al-Kāmil* (cap. VII) și în poemul său *al-‘Ayniyyah*.





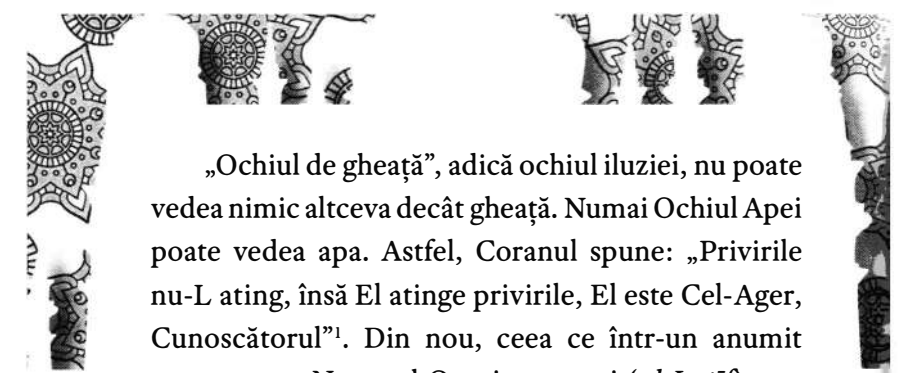
rezultă o cantitate de apă surprinzător de mică. Tot astfel, existența lumilor inferioare, cu toată aparenta lor realitate, depinde de o Prezență relativ lipsită de amploare¹ în comparație cu aceea care conferă Paradisurilor perpetua lor beatitudine; totuși, aici perpetuitatea nu este Eternitate, iar desfășările acestor Paradisuri sunt doar umbre ale Beatitudinii Absolute a Paradisului Suprem.

Ierarhia în cinci trepte a Prezenței Divine nu contrazice Unitatea, mai precis Unitatea Ființei, deoarece ea este mereu Aceași Prezență. Cu toate acestea, din punctul de vedere al Realității Absolute, această ierarhie este o iluzie, deoarece din acest punct de vedere ierarhia a fost „deja împăturită” „așa cum împătorești un sul pe care se scrie”², gheața s-a topit „deja”. Mărturisirea (*Shahādah*) exprimă ambele puncte de vedere, cel relativ și cel absolut, în chiar substanța ei. Literele ei se cristalizează în cuvinte care, așa cum am văzut, corespund diferitelor grade ale ierarhiei. Dar, dacă aceste cuvinte ar fi topite și s-ar ajunge la literele care le alcătuiesc, nu s-ar descoperi alte litere decât *alif*, *lām* și *hā'*, iar acestea sunt literele Numelui Suprem.

¹ Prezența nu este uniformă nici înăuntrul unei lumi. În lumea materială, de exemplu, marile simboluri sau semne ale lui Dumnezeu și ale Calităților Sale, fie că sunt în lumea animală, vegetală sau minerală, sunt ceea ce sunt în virtutea unei concentrări extraordinare a Prezenței Divine.

² *Op. cit.*, XXI: 104.



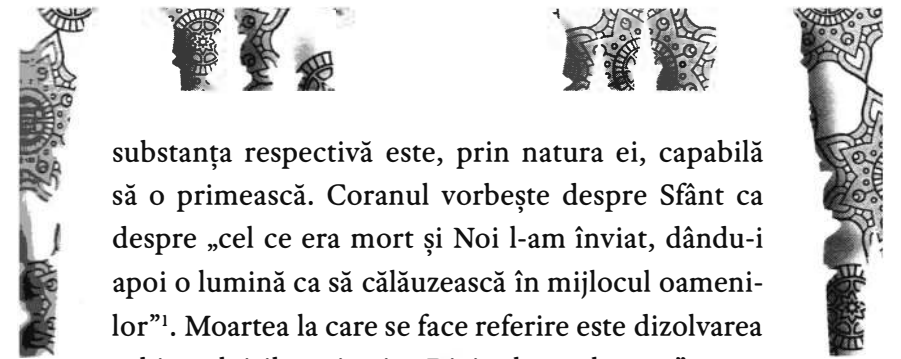


„Ochiul de gheață”, adică ochiul iluziei, nu poate vedea nimic altceva decât gheață. Numai Ochiul Apei poate vedea apa. Astfel, Coranul spune: „Privirile nu-L ating, însă El atinge privirile, El este Cel-Ager, Cunoscătorul”¹. Din nou, ceea ce într-un anumit sens este un Nume al Omniprezenței (*al-Laṭīf*) este urmat de un Nume al Omniscienței (*al-Khabīr*). În Realitate, Ființa și Vederea sunt Una și sunt prerogativele lui Dumnezeu. Topirea gheții este renunțarea la orice pretenții de a uzurpa aceste prerogative.

Dacă s-ar întreba: „Cum numai Dumnezeu Îl poate vedea pe Dumnezeu, de ce se făgăduiește că inima neprihănită Îl va vedea?”, răspunsul este că aceia cu „inima neprihănită” sunt tocmai cei înlăuntrul cărora gheața s-a topit și care văd cu „Ochiul de Apă”. Subiectivitatea de care este conștient omul căzut rezultă din impactul luminii lăuntrice transcendente asupra coagulării semiopace și deci impure, care este bariera dintre acea lumină și suflet. *Ego*-ul este o rază ce pare să înceapă la barieră, de unde iluzia că este o entitate separată și independentă. Puritatea este transparența topirii. Ea arată că subiectivitatea este nici mai mult, nici mai puțin decât o dimensiune net „verticală”, o Rază care trece prin Inimă, depășind-o infinit pe de-o parte, iar pe de alta transferând nestingherită din ea în substanța sufletului, în funcție de măsura în care

¹ *Op. cit.*, VI: 103.





substanța respectivă este, prin natura ei, capabilă să o primească. Coranul vorbește despre Sfânt ca despre „cel ce era mort și Noi l-am înviat, dându-i apoi o lumină ca să călăuzească în mijlocul oamenilor”¹. Moartea la care se face referire este dizolvarea subiectului iluzoriu; iar Divinul „copleșește” umanul tocmai în fluxul acestei nou-apărute conștiințe subiective compuse din Viață și din Lumină.

În această ordine de idei, cu privire la cuvintele „El le copleșește privirea”, trebuie să menționăm că polivalentul Nume ce urmează imediat, *al-Laṭīf*, este tradus uneori prin sintagma „Cel Iubitor și Iertător”. În întregime acest Nume înseamnă „Blândul Atot-Pătrunzător Atot-Copleșitor [și] Iubitor”. Prezența Sa în acest context presupune că respectiva copleșire este un act de iubire, fapt confirmat de „Rostirea sfântă tradițională”: „Când îl iubesc (pe robul Meu), Eu sunt Auzul cu care aude și Vederea cu care vede”².

Aceste considerații, care sunt legate de „fluxul valului”, sunt necesare ca un complement pentru ceea ce s-a spus deja despre refluxul său și despre resorbție. Divinitatea nu doar primește și asimilează, ci și copleșește și penetrează. În această privință, marele exemplu deja menționat este cazul Mesagerului Divin, care este de-a pururi preluat și copleșit

¹ *Op. cit.*, VI: 122.

² Textul va fi citat mai pe larg în capitolul următor.



de Prezența Supremă și am văzut că invocarea binecuvântărilor asupra Profetului este un mijloc de a participa la această „Transfigurare”¹ cu condiția să se fi dobândit maturitatea necesară.

Cu privire la Imanența Prezenței Supreme în „celelalte” Prezențe, șeicul al-‘Alawī descrie Divinitatea ca spunând:

„Am făcut vâlul creației
Ca un paravan pentru Adevăr, iar în creație se află
Secrete care țâșnesc brusc ca niște izvoare.”²

Aproape în chip analog, rezultă de aici că, deși mintea trebuie satisfăcută în măsura posibilului, perplexitatea stă mereu la pândă, pentru a ne exprima astfel. Și nici nu s-ar putea să fie altfel, căci trebuie urmată o anumită succesiune: doctrină, înțelegere, perplexitate³, iluminare; sămânța, tulpina, mugurele, floarea. Mugurele bine închis al perplexității (*ḥayrah*) se va deschide, dacă i se vor oferi condițiile propice, dând la iveală floarea minunării (*taḥayyur*),

¹ Tocmai prin Manifestare de Sine (*at-Tajallī*) Divinitatea include și copleșește. Astfel, creștinii arabi folosesc termenul *al-tajallī* pentru Schimbarea la Față care a fost, în cazul lui Hristos, o copleșire miraculoasă și vizibilă a naturii umane de către Natura Divină.

² Dīwān.

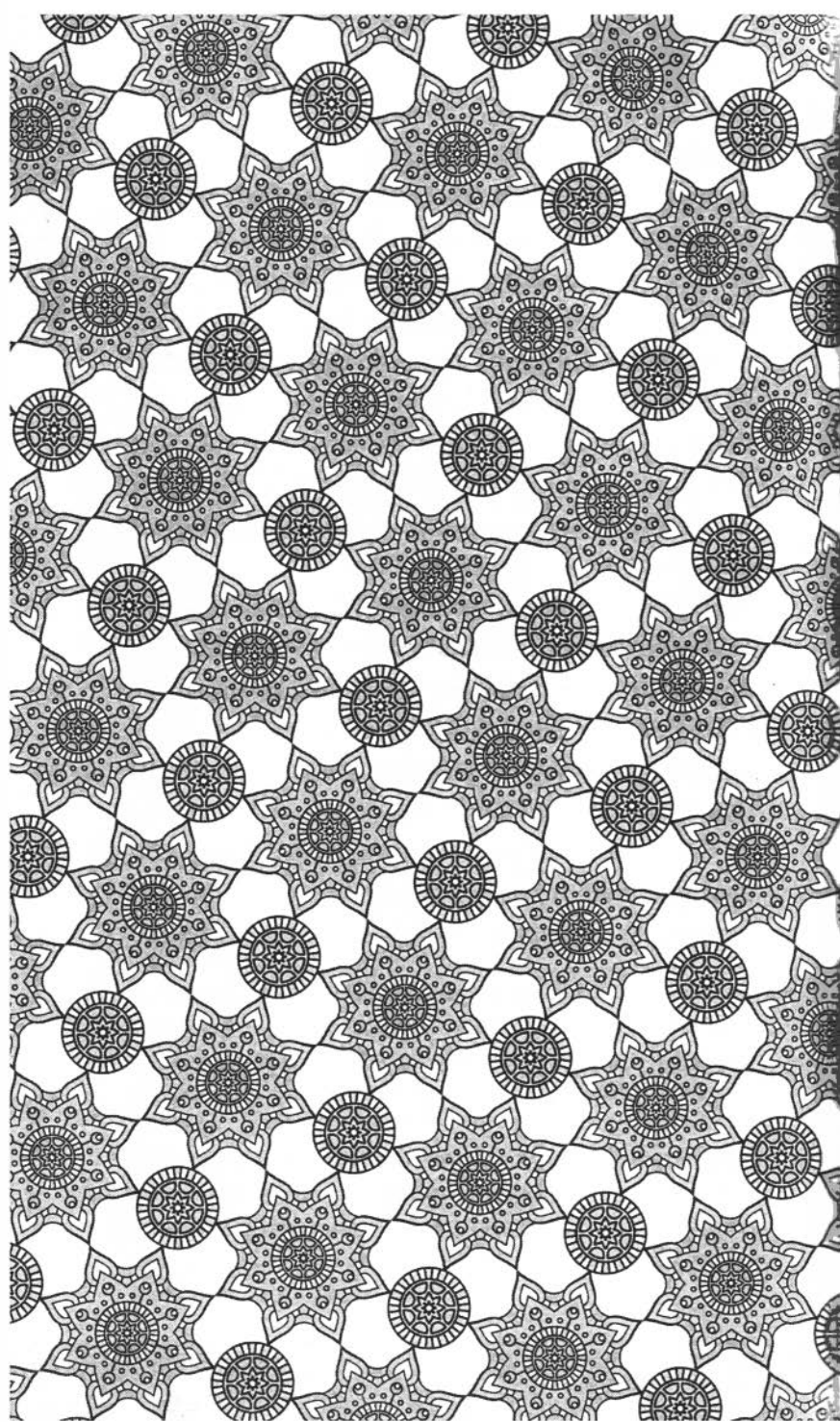
³ De prisos a mai spune, în acest sens, că perplexitatea este întru totul compatibilă cu seninătatea, căci, deoarece seninătatea este esențială atât pentru *faqr* (sărăcie), cât și pentru *islām* (supunere, renunțare), nimic care este incompatibil cu ea nu poate fi considerat ca o etapă normală a căii spirituale.

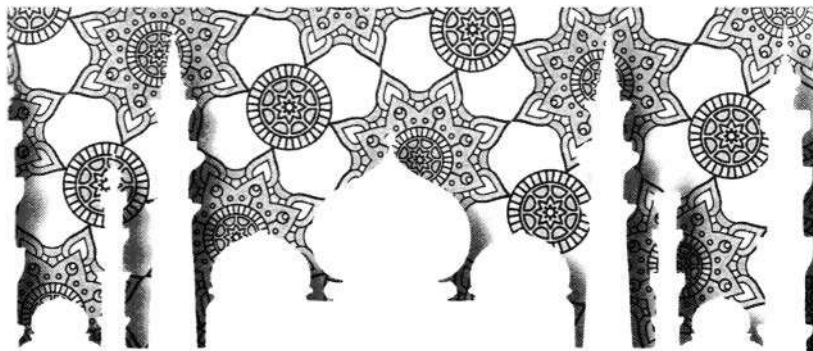




condiția esențială fiind „lumina”. Dar posibilitățile de iluminare nu sunt limitate la intuițiile fragmentare așa cum un novice s-ar putea aștepta. Așa cum reiese clar din remarcile șeicului ad-Darqāwī despre perplexitate, ceea ce pare a fi o închidere din punctul de vedere al celui perplex este, de fapt, o ușă deschisă pe care urmează să vină un ajutor conform nevoilor fiecăruia, iar ajutorul inițial la care se poate spera este iluminarea, care ia forma Maestrului Spiritual. Al lui este Soarele la care trebuie să se încălzească novicele. Dar „ușa necesității” trebuie să fie complet deschisă, iar necesitatea respectivă este alcătuită pe de o parte din presentimentul Adevărului – ca un țel imperativ –, iar pe de altă parte din conștiința prăpastiei care ne desparte de Adevăr și/sau a neputinței de a o traversa prin propriile eforturi.







Capitolul 7

Metoda

„Nimic nu Îmi este mai plăcut, ca mijloc pentru robul Meu de a se apropia de Mine, decât adorarea pe care i-am poruncit-o, iar robul Meu nu încetează să se apropie de Mine cu noi dovezi de dragoste date de bunăvoie până când Eu îl voi iubi, iar, când Eu îl iubesc, Eu sunt Auzul cu care aude și Văzul cu care vede, și Mâna cu care apucă, și Talpa cu care pășește.”¹

Sufismul în totalitatea sa – aspirațiile, practica și, într-un anumit sens, chiar doctrina sa – este rezumat în această „Rostire sfântă tradițională”, care este citată de sufiți mai des, poate, decât orice alt text în afara Coranului. Așa cum se poate deduce din ea, practicile lor sunt de două feluri: ritualuri care sunt obligatorii pentru toți musulmanii și ritualuri suplimentare asumate voluntar. Când un novice devine membru al unei confrerii, unul dintre primele

¹ Bukhārī, Riqāq, 37.

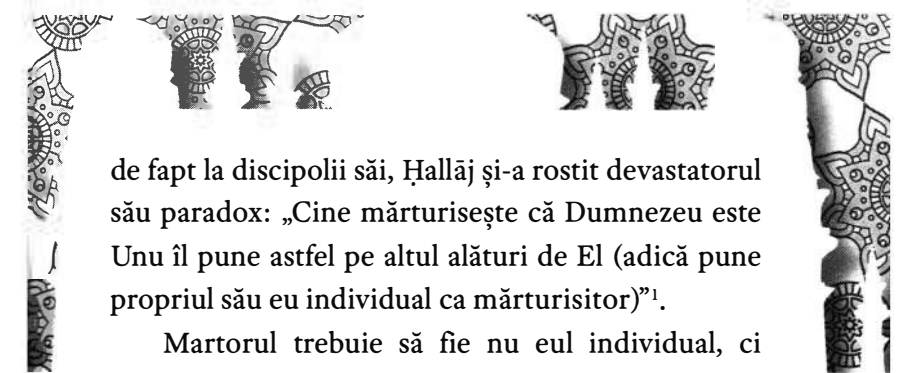




lucruri pe care trebuie să le facă este să dobândească o dimensiune suplimentară care va conferi profunzime și altitudine unor ritualuri care (presupunându-se o educație islamică) au fost săvârșite într-o manieră mai mult sau mai puțin exoterică din copilărie. Obligațiile specifice islamului, cunoscute adesea ca „Cei Cinci Stâlpi [ai Islamului]”, sunt mărturisirea (*Shahādah*), rugăciunea rituală de cinci ori pe zi, oferirea de pomeni, postul în luna *Ramaḍān*-ului și pelerinajul la Mecca dacă împrejurările o permit, această ultimă obligație fiind singura facultativă.

Am văzut deja diferența dintre mărturisire (*Shahādah*) așa cum este ea înțeleasă de sufiți și semnificația ei superficială „nimeni nu este demn de adorare cu excepția lui Dumnezeu”. Această diferență obiectivă implică, însă, o diferență subiectivă care să-i corespundă, căci aici se ivește întrebarea: Cine este cel care poate să depună mărturie că nu este alt dumnezeu decât Dumnezeu, nici altă realitate decât Realitatea? Iar pentru sufiți răspunsul la această întrebare se află în Numele Divin *ash-Shahīd* (Martorul), care, fapt nelipsit de semnificație, urmează imediat după *al-Ḥaqq* (Adevărul, Realitatea) în cea mai des recitată litanie a Numelor. Dacă numai Dumnezeu *este*, nicio mărturie nu este valabilă decât a Lui. Este o ipocrizie să afirmi Unitatea Ființei dintr-un punct de vedere care este el însuși în contradicție cu adevărul. Tocmai pentru a înlesni conștientizarea acestei stări





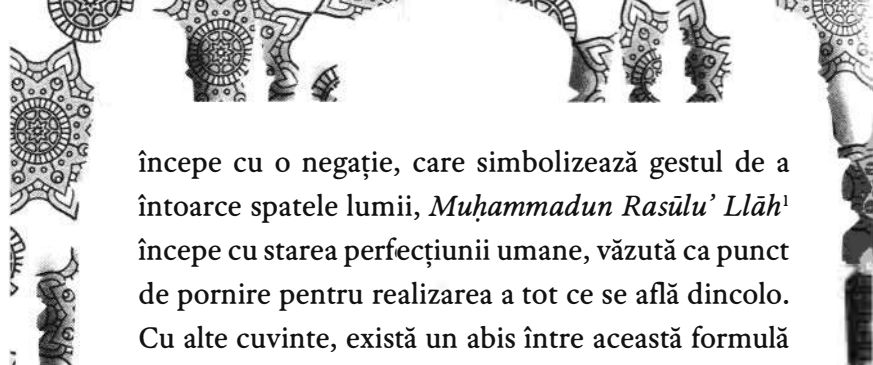
de fapt la discipolii săi, Ḥallāj și-a rostit devastatorul său paradox: „Cine mărturisește că Dumnezeu este Unu îl pune astfel pe altul alături de El (adică pune propriul său eu individual ca mărturisitor)”¹.

Martorul trebuie să fie nu eul individual, ci Sinele, ceea ce înseamnă că sufletul nu are căderea de a da glas mărturisirii (*Shahādah*). Toate confreriile sufite sunt de acord în această privință, deși ele propun metode diferite de a traversa prăpastia dintre ipocrizie și sinceritate. În anumite confrerii, spre deosebire de recitarea unică, suficientă din punct de vedere exoteric, novicele este pus să recite *Shahādah* de sute de mii de ori pentru a învăța să o rostească dintr-o zonă mai profundă a conștiinței și, chiar și atunci, deși i se îngăduie accesul la cunoașterea doctrinară a Unității Ființei, nu i se va permite să mediteze asupra acelei doctrine dacă este considerat a fi prea puțin trezit din punct de vedere intelectual.

Până acum nu am avut în vedere decât prima parte a mărturisirii (*Shahādah*). Dar acest prim Stâlp al Islamului are două aspecte. Mărturisitorul trebuie să mărturisească și că Muhammad este Mesagerul lui Dumnezeu – *Muḥammadun Rasūlu’ Llāh*. „Călătorul” trebuie să învețe să vadă și în această parte un rezumat al căii spirituale, a valului care îl poate duce la capătul călătoriei sale. Ambele mărturisiri se încheie la fel. Dar, în vreme ce *lā ilāhā illa’ Llāh*

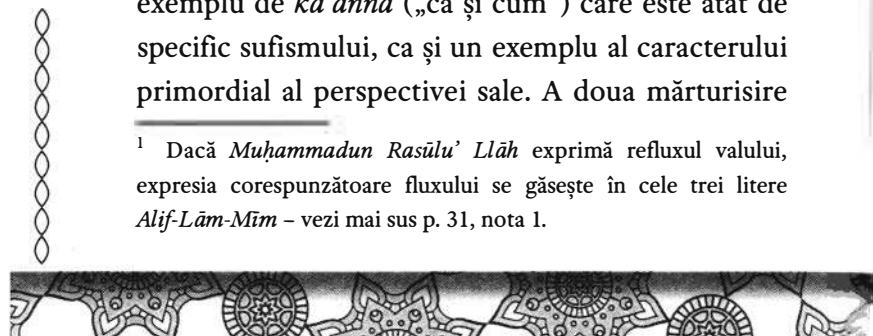
¹ Akhbār al-Ḥallaj, nr. 49.

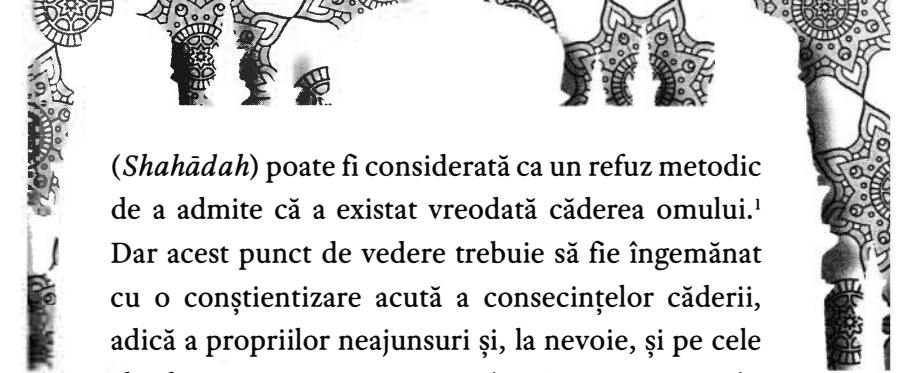




începe cu o negație, care simbolizează gestul de a întoarce spatele lumii, *Muḥammadun Rasūlu' Llāh*¹ începe cu starea perfecțiunii umane, văzută ca punct de pornire pentru realizarea a tot ce se află dincolo. Cu alte cuvinte, există un abis între această formulă și novice, căruia, în anumite confrerii, nu i se permite să o repete metodic până când repetiția primei părți din *Shahādah* nu a atenuat anumite blocaje din sufletul lui, aducându-l la punctul de a putea să aspire la construirea unei punți peste prăpastie și de a putea să-și pună subiectivitatea în numele lui *Muḥammad*. Repetarea formulei *Muḥammadun Rasūlu' Llāh* cu accentul pe primul cuvânt este precum îmbrăcarea unei robe splendide care este mult prea largă, dar care posedă puterea magică de a-l face pe purtător să crească până la dimensiunile ei. În tot acest timp, purtătorului aproape îi este interzis să recunoască în sinea lui că roba îi este prea largă; o parte importantă a curtoaziei spirituale (*adab*) proprie căii constă în faptul că el se cuvine să-i vadă și pe ceilalți discipoli ca pe niște purtători ai aceleiași robe și să-i respecte în consecință. Acesta este încă un exemplu de *ka'anna* („ca și cum”) care este atât de specific sufismului, ca și un exemplu al caracterului primordial al perspectivei sale. A doua mărturisire

¹ Dacă *Muḥammadun Rasūlu' Llāh* exprimă refluxul valului, expresia corespunzătoare fluxului se găsește în cele trei litere *Alif-Lām-Mīm* – vezi mai sus p. 31, nota 1.





(*Shahādah*) poate fi considerată ca un refuz metodic de a admite că a existat vreodată căderea omului.¹ Dar acest punct de vedere trebuie să fie îngemănat cu o conștientizare acută a consecințelor căderii, adică a propriilor neajunsuri și, la nevoie, și pe cele ale altora, o conștientizare ce își găsește expresia în primele două cuvinte ale primei *Shahādah*, *lā ilāha* sau pur și simplu în negația reprezentată de primul cuvânt. Acest prim Stâlp al Islamului, cu cele două aspecte ale sale, poate fi văzut ca o combinație între punctul de vedere al omului căzut și cel al omului paradisiac, iar sufitul trebuie să fie mereu pregătit să treacă de la unul la celălalt și înapoi.

Pentru a ilustra și mai bine diferența dintre punctul de vedere legalist și concepția mistică asupra devoțiunii, al doilea Stâlp al Islamului este rugăciunea rituală împreună cu abluțiunea, care este o parte inseparabilă a ei. Toți credincioșii sunt de acord că un ritual este un act simbolic și că abluțiunea simbolizează purificarea sufletului. Este, însă, indubitabil adevărat să spunem că, în cea mai mare parte, credincioșii privesc abluțiunea ca pe un simplu ritual care conferă un [anumit] grad de puritate, pe care Cerul îl consideră suficient pentru săvârșirea rugăciunii – de unde conștiința faptului de a fi într-o stare de puritate –, o puritate rituală sau una

¹ De prisos a mai spune că, în sensul ei cel mai înalt, și prima mărturisire (*Shahādah*) poate fi considerată astfel.



în conformitate cu legea, o conștientizare ce nu trebuie subestimată, căci ea este, prin definiție, o „stare de grație”, fiind deci deschisă la tot felul de binecuvântări. Sufitul împărtășește inevitabil acest punct de vedere și această conștientizare, dar, dincolo de această perspectivă legalistă, el este preocupat de puritatea reală pe care o poate „gusta” și care trebuie transformată într-o stare plenară și permanentă.

Pentru el această abluțiune este, mai presus de orice, o modalitate de a amplifica puritatea deja dobândită și a-și intensifica modul în care o conștientizează cu ajutorul elementului transparent și luminos.

Identitatea secretă dintre rădăcina din care provine termenul *ṣūfī* și altă rădăcină ce înseamnă „pur” a fost deja menționată și este aproape sigur că termenul *ṣūfī* a ajuns să fie acceptat și consacrat mai ales deoarece el sugerează cuvântul *ṣāfī* (pur), indicând o calitate ce este începutul și sfârșitul oricărui misticism. Explicând acest termen, Bishr al-Ḥāfī¹, unul dintre primii mari sufiți din Bagdad, a spus foarte limpede: „Sufitul este cel care își păstrează Inima pură (*ṣāfī*)”. În plus, trebuie să ne amintim că nu doar actul ritual, ci și elementul însuși este un simbol, ceea ce înseamnă că este legat de un lanț de arhetipuri ce urcă până la Originea lui Divină. Cu alte cuvinte, trebuie să considerăm că apa se revarsă în această

¹ d. 842.



lume finită din lumea de dincolo, iar apa este, conform Coranului, unul dintre simbolurile Milei (care include purificarea) și ale Vieții¹. Cantitatea folosită nu intră în cheștiune. Un strop de apă simbolizează la fel de bine ca un lac Beatitudinea Infinită în care se reintegrează Mila, iar apa folosită în abluțiune, când este sacralizată prin aspirația reîntoarcerii, este, mai presus de orice, un vehicul al reintegrării sau, privită din altă perspectivă, al eliberării, căci apa este, în egală măsură, un simbol al Substanței Vii a Realității eliberate din gheața formelor finite.

Același Capăt, privit dintr-un punct de vedere diferit, este „exprimat gestual” în rugăciunea rituală în care fiecare ciclu de mișcări duce la o prosternare urmată de o postură așezată. Sufiții interpretează toate acestea în lumina versetului coranic „Totul de pe pământ este pieritor, numai fața Domnului tău dăinuie în mărire și în cinstire”.² Caracterul pieritor corespunde prosternării, iar dănuirea [corespunde] așezării, care este cea mai solidă și stabilă postură de pe parcursul întregii rugăciuni.³ Din acest verset provin doi termeni fundamentali pentru sufism: *fanā’* (extincție) și *baqā’* (dănuire, subzistență, Veș-

¹ Vezi eseuul autorului „The Quranic Symbolism of Water” apărut în *Studies in Comparative Religion*, vara, 1968.

² *Op. cit.*, LV: 26–7.

³ Pentru o analiză mai amănunțită a semnificației acestor mișcări, vezi volumul *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, pp. 187–90.

nicie); despre cel care a fost „stins” se poate spune că subzistă ca Sine, nu ca persoană.

Dintre riturile islamice facultative [ce nu sunt obligatorii pentru toată comunitatea] așa cum sunt ele săvârșite de sufiți, invocarea Numelui *Allāh* a fost deja menționată ca fiind de departe cea mai importantă. Ar putea să pară că există o contradicție între felul cum începe „Rostirea sfântă tradițională” citată la începutul acestui capitol, care dă întâietate riturilor obligatorii în fața celor facultative, și afirmația prezentă în Coran că *Dhikr Allāh*, care este un ritual facultativ, are o importanță mai mare chiar decât rugăciunea rituală, care este obligatorie. Dar trebuie să ne amintim că, deși riturile obligatorii au rolul de a conferi un ritm spiritual curgerii orelor, timpul necesar săvârșirii lor este relativ scurt. Riturile facultative au, prin urmare, o întâietate potențială asupra celorlalte, deoarece ele sunt capabile să cuprindă și să impregneze viața în totalitatea ei, scop pe care îl și au în vedere cei care practică metodic invocația. Evident, ceea ce vrea să ne spună Tradiția Sfântă este că obligațiile legale (exoterice) nu pot fi înlocuite, după capriciile individului, cu ceva care nu este obligatoriu. Prin urmare, sufiții sunt de acord că invocarea Numelui, în sine cel mai puternic dintre toate riturile, nu poate fi acceptată de Dumnezeu decât dacă devotul a săvârșit ceea ce este obligatoriu. Invocarea în sine nu ar putea fi o obligație legală,



căci, inevitabil, puterea înseamnă pericol și în niciun caz nu i se poate îngădui oricărui novice să înceapă imediat invocarea Numelui Suprem.

Recitarea Coranului este, fără nicio îndoială, ritualul facultativ cu cea mai mare răspândire pe tot cuprinsul comunității islamice ca întreg. Se poate spune că sufiții diferă de majoritatea prin aceea că, recitând Coranul – sau ascultând o asemenea recitare, ceea ce este echivalent din punct de vedere ritual –, ei o fac ca o prelungire a lui *dhikr Alāh*, fără nicio slăbire a aspirației lor de a se întoarce la Dumnezeu. Doctrina caracterului increat al Cărții Revelate oferă o modalitate de uniune care nu trebuie refuzată. În plus, sufletul are nevoie de Coran ca un complement al Numelui, fiind prin însăși natura lui ceea ce s-ar putea numi o „unitate multiplă”, iar multiplicitatea pe care i-a dat-o Dumnezeu reclamă o anumită recunoaștere directă pe care Numele nu are funcția să o acorde. Următorul pasaj va stârni un ecou în sufletul oricărui om care citește Coranul. Dar el îi privește în special pe sufiți, deoarece numai ei sunt pe deplin conștienți de problema la care se referă:

„Coranul este, precum lumea, în același timp unu și multiplu. Lumea este o multiplicitate care împrăștie și divide; Coranul este o multiplicitate care strânge laolaltă și duce la Unitate. Multiplicitatea Cărții sfinte – diversitatea cuvintelor, frazelor, imaginilor și poveștilor sale – umple sufletul și apoi îl absoarbe, pentru a-l tran-



spune pe nesimțite într-o stare de seninătate și constanță printr-un fel de „subterfugiu” divin. Sufletul, care este obișnuit cu fenomenele aflate într-o curgere continuă, cedează acestei curgeri fără a opune rezistență; el trăiește în fenomene și este împărțit și împrăștiat de ele – mai mult chiar, el devine efectiv ceea ce gândește și face. Discursul revelat are meritul că acceptă această tendință, dar inversând-i simultan sensul de curgere, grație naturii cerești a conținutului și limbajului său, astfel că, fără a-și pierde încrederea și păstrându-și ritmul lor obișnuit, peștii sufletului înoată drept în năvodul divin.”¹

Numele și Cartea sunt doi poli între care se întinde o mare bogăție de posibilități de invocare și litanie, unele fiind mai aproape de unul dintre poli, altele de celălalt. Recitarea celor două mărturisiri (*Shahādah*), de exemplu, și invocarea celor două Nume ale Milei sunt mai aproape de Numele Suprem, în vreme ce anumite litanii lungi și complicate se compară mai mult cu Coranul și, de cele mai multe ori, ele constau din fragmente coranice. Se poate spune însă că Numele are un alt complement care este foarte diferit de Cartea Revelată, deși este paralel cu ea, în sensul că recunoaște imediat natura difuză a sufletului. Acest complement este rugăciunea individuală, în care cel ce se roagă vorbește direct cu Divinitatea ca și cu o altă persoană, împărțându-i dificultățile și nevoile sale pentru sine și pentru

¹ Frithjof Schuon, *Understanding Islam*, p. 50.





cei apropiați lui, atât vii, cât și morți, și cerând sau nu diverse favoruri, după caz, căci este esențial ca această rugăciune să fie o deschidere spontană a ființei, și nu există două ființe umane identice.

În aceeași ordine de idei, trebuie amintit faptul că noaptea este simbolul sufletului și că, până și într-o noapte fără nori, strălucirea lunii nu transformă noaptea în zi. Oricâtă credință am spune că are sufletul, ea nu poate fi decât foarte relativă în comparație cu certitudinea Inimii, dar ea poate fi, într-o oarecare măsură, o extensie a acelei certitudini. Există un pasaj semnificativ în Coran, unde Avraam îi cere lui Dumnezeu să-i arate cum aduce morții la viață. „Nu ai credință?”, a replicat Dumnezeu. „Ba da, eu cred, însă vreau ca și inima mea să-și afle tihna”¹, răspunde Avraam. Se poate glosa pe marginea acestor ultime cuvinte: Pentru ca, așadar, certitudinea din străfundurile ființei mele să poată rămâne liniștită, netulburată de valurile de suprafață ale rațiunii și imaginației. Răspunsul este acceptat, fiind urmat de un miracol al readucerii la viață, ceea ce dovedește că sufletul are dreptul la anumite concesii. De fapt, s-ar putea spune că scopul unui miracol este de a-i permite sufletului ca întreg să participe într-o manieră supranaturală la o certitudine „absolută” care, în mod normal, este prerogativa Inimii. O mică parte a acestui efect poate fi produsă, însă, cu ajutorul celui mai

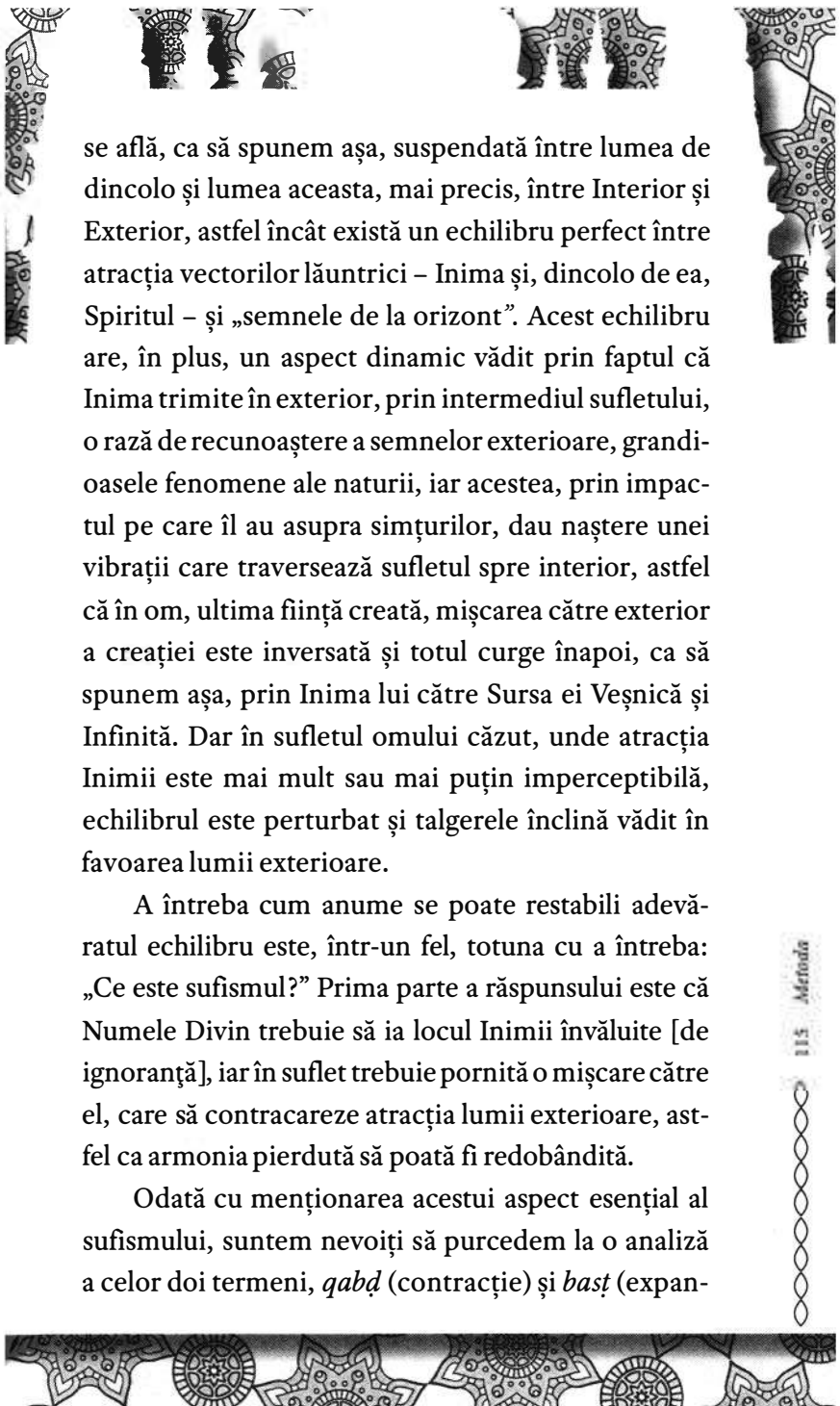
¹ *Op. cit.*, II: 260.



natural și mai omenesc dintre mijloace, rugăciunea individuală – nu printr-un act de impunere izvorât din credință, ci prin eliminarea obstacolelor și a confuziei mentale. La această rugăciune, ca și la recitarea Coranului, ia parte întreaga comunitate, fiind considerată, în genere, ca un auxiliar al rugăciunii rituale, căreia, de regulă, îi urmează, precedată de cuvintele Coranului: „Domnul vostru a spus: Chemați-Mă și vă voi răspunde”¹. Dar cei mai mulți nu sunt interesați de metodă, în vreme ce Maeștrii sufiți (*shaykh*) insistă mai presus de orice asupra acestei rugăciuni pentru valoarea ei metodologică, nu doar ca un mijloc curent de comuniune aflat la dispoziția sufletului, ci și ca un mijloc de a se despovăra, mai precis, de a se elibera de unele dintre grijile și anxietățile lui inevitabile pentru a putea fi, cel puțin [la nivelul] posibilităților sale cele mai înalte, mai degrabă o prelungire a păcii din Inimă decât o discontinuitate. Nu trebuie subestimată nici valoarea gestuală a acestei rugăciuni. Pentru devot, aceste mișcări – capul ușor aplecat înainte și mâinile scoase în afară cu palmele goale făcute căuș și întoarse în sus – devin o întruchipare a sărăciei spirituale care îi impregnează sufletul.

S-ar putea conchide din ceea ce se spune despre perfecțiunea umană – iar acest subiect a fost deja abordat în legătură cu Mesagerul – că sufletul primordial este o armonie multiplă și unificată ce

¹ *Op. cit.*, XL: 60.



se află, ca să spunem așa, suspendată între lumea de dincolo și lumea aceasta, mai precis, între Interior și Exterior, astfel încât există un echilibru perfect între atracția vectorilor lăuntrici – Inima și, dincolo de ea, Spiritul – și „semnele de la orizont”. Acest echilibru are, în plus, un aspect dinamic vădit prin faptul că Inima trimite în exterior, prin intermediul sufletului, o rază de recunoaștere a semnelor exterioare, grandioasele fenomene ale naturii, iar acestea, prin impac-tul pe care îl au asupra simțurilor, dau naștere unei vibrații care traversează sufletul spre interior, astfel că în om, ultima ființă creată, mișcarea către exterior a creației este inversată și totul curge înapoi, ca să spunem așa, prin Inima lui către Sursa ei Veșnică și Infinită. Dar în sufletul omului căzut, unde atracția Inimii este mai mult sau mai puțin imperceptibilă, echilibrul este perturbat și talgerele înclină vădit în favoarea lumii exterioare.

A întreba cum anume se poate restabili adevă-ratul echilibru este, într-un fel, totuna cu a întreba: „Ce este sufismul?” Prima parte a răspunsului este că Numele Divin trebuie să ia locul Inimii învăluite [de ignoranță], iar în suflet trebuie pornită o mișcare către el, care să contracareze atracția lumii exterioare, ast-fel ca armonia pierdută să poată fi redobândită.

Odată cu menționarea acestui aspect esențial al sufismului, suntem nevoiți să purcedem la o analiză a celor doi termeni, *qabḍ* (contracție) și *bast* (expan-

siune), care sunt atât de frecvent întâlniți în tratatele sufite. Efortul inițial de a statornici Numele drept centru al conștiinței și de a iniția o mișcare spre el ține de *qabḍ*; iar ceva din această contracție trebuie să fie reținut în sensul că ea trebuie să se afle încă acolo pentru a controla reacția de *baṣṭ* care îi corespunde, astfel încât să nu îi diminueze amplitudinea, ci, dimpotrivă, să o salveze, nelăsând-o să fie o întoarcere la limitările acestei lumi. Creșterea sufletului până la statutul lui primordial nu este decât un aspect al acestei expansiuni spirituale ca o contrapondere a contracției spirituale. Coranul face mereu o legătură între contracția (*qabḍ*) sacrificiului și expansiunea (*baṣṭ*) creșterii. Se cuvine să observăm că, în arabă, cuvântul pentru încurajarea creșterii (*tazkiyah*) are și înțelesul de purificare, ce nu poate fi redat decât cu greu în traducere, deși cele două idei sunt intim legate, căci impuritatea frânează creșterea; sufletul căzut sau cel puțin unele dintre elementele sale sunt stagnante, întrucât canalele spre și dinspre Inimă sunt blocate. Simbolismul curățării de uscături, care este și ea un mijloc de purificare, este foarte reprezentativ pentru principiul în chestiune, deoarece curățarea de uscături, precum o contracție (*qabḍ*) a sufletului, este o diminuare făcută în vederea unei creșteri care va depăși cu mult ceea ce exista înainte de sacrificiu. „Cine este cel care dă un frumos împrumut lui Dumnezeu? El îi înapoiază îndoit



și are o răsplată îmbelșugată?”¹ Asemenea texte sunt fundamentale în toate religiile.

Un exemplu evident de *qabḍ* este postul, dar trebuie să ne amintim că postul islamic se încheie la apusul soarelui. Luna Ramadanului, împreună cu posturile facultative care sunt o prelungire a ei, este astfel integrată de sufiți în alternanța obișnuită la care îi supune metoda lor, zilele acestei luni fiind un aspect al contracției (*qabḍ*) lor, după cum nopțile sunt un aspect al expansiunii (*bast*) lor.

Este întotdeauna posibil – și acesta este cel mai înalt țel al contracției (*qabḍ*) – ca expansiunea (*bast*) care îi corespunde să fie îndreptată spre Inimă și dincolo de ea. Dar această posibilitate, care ține exclusiv de grația Divină, nu este exclusă nici de expansiunea (*bast*) întru câțva exterioară, care este tot ceea ce sufletul poate stăpâni, dar care este în ea însăși un simbol al expansiunii interioare și deci un instrument potențial de inițiere a ei. Cele două împreună constituie echilibrul sufletului primordial în care contracția (*qabḍ*) este, ca să spunem așa, înlocuită de expansiunea (*bast*) transcendentă.

Dintre toate mijloacele aflate la dispoziția sufiților, retragerea spirituală (*khalwah*) – care înseamnă literalmente „singurătate” – constituie contracția (*qabḍ*) cea mai riguroasă. Ea este o contracție prelungită ce refuză orice expansiune în afară de grația

¹ *Op. cit.*, LVII: 11.

unea transcendentă. Urmând exemplul Profetului, anumite confrerii susțin că izolarea trebuie să aibă loc într-un cadru natural. În alte confrerii, ea este făcută sub supravegherea unui șeic într-o cameră special destinată acestui scop.

Termenul *jalwah*¹ este folosit generic pentru a exprima practici „expansive” care sunt o contrapondere pentru *khalwah*, iar cel mai clar exemplu de *jalwah* se întâlnește la întrunirile de practicare a invocației inițiatice (*majālis adh-dhikr*), niște întâlniri mai mult sau mai puțin regulate în cadrul cărora membrii confreriei se întâlnesc pentru a psalmodia litanii și a invoca împreună Numele Divin. În multe confrerii, la aceste întruniri se execută un dans sacru, adesea ca un preludiu al unei reprize de invocație tăcută. Cel mai respectat dintre aceste dansuri este cel oferit de Jalāl ad-Dīn ar-Rūmī (mort în 1273) ordinului său, *Mawlawī* (în turcă *Mevlevi*) *ṭarīqah*, ai cărei membri sunt mai bine cunoscuți occidentalilor ca „dervișii rotitori”, *les derviches tourneurs* sau altă sintagmă similară. Acest dans, care constituie o expansiune (*bast*) cât se poate de amplă, începe totuși cu contracția (*qabḍ*) inițială a unei procesiuni solemne, contracție în vederea căreia dansatorul își încrucișează mâinile deasupra pieptului și își prinde

¹ Mai precis *jilwah*, care înseamnă literalmente „ridicare a vălului” (unei mirese), dar schimbarea vocalei este intenționată pentru a constitui replica fonetică a termenului său opus.



umerii. Cineva cântă cu vocea, acompaniat de flaute, tobe și, uneori, de alte instrumente. Apoi, la un moment dat, șeicul ia poziția care dă de înțeles participanților adunați în ei înșiși să se perinde solemn prin fața lui. Apoi, intrând în orbita prezenței șeicului, fiecare dansator începe să-și desfacă brațele și să se rotească, mai întâi lent, apoi tot mai repede, cu brațele acum complet întinse de fiecare parte, cu palma dreaptă în sus ca receptacol al Cerului și cu palma stângă în jos pentru a transmite mesajul ceresc pământului, continuându-și astfel rotirea.

Această descriere sumară nu redă nici pe departe complexitatea dansului, dar servește pentru a evidenția o caracteristică esențială, pe care acest dans o are în comun cu dansurile altor confrerii, anume că trupul simbolizează Axa Universului, care nu este altceva decât Arborele Vieții. Dansul este, așadar, un ritual de centrare, o anticipare a Centrului pierdut și astfel a unei dimensiuni pierdute a profunzimii și înălțimii. El este deci echivalentul Numelui care, așa cum am văzut, înlocuiește la rândul lui centrul, invocarea Numelui, cu voce tare sau în tăcere, însoțind dansul, al cărui scop suprem este de a-l cufunda pe dansator într-o stare de concentrare asupra lui Allăh.

Nu ar fi fost o exagerare să spunem „întotdeauna” în loc de „de obicei”, căci, deși dansatorul nu are pe limbă Numele Allăh în mod conștient, el vehiculează prin intermediul suflului său un alt Nume al Esenței,



acesta fiind Huwa (El), care, după cum sufiții știu foarte bine, transformă viața însăși într-o invocație perpetuă. În ordinul *Darqāwī*, o ramură marocană a marelui ordin *Shādhilī*, dansul se rezumă strict la cele două elemente esențiale, verticalitatea (ce implică centralitatea) și respirația, tot restul fiind eliminat, iar aceste două elemente fiind evidențiate printr-o mișcare ritmică a corpului în sus și în jos, împreună cu o ridicare și coborâre ritmică a pieptului în timp ce plămânii sunt umpluți și, respectiv, goliți de aer.

În legătură cu redobândirea dimensiunii transcendente, care este consecința imediată a redobândirii Centrului și care este simbolizată dinamic de aceste mișcări și static, ca în alte dansuri, de simbolismul axial al corpului, am putea spune că tainica identitate dintre dans și Nume este confirmată de următorul verset coranic: „[Un cuvânt bun] este ca un copac bun, cu rădăcină puternică și ramurile până la cer”¹. El poate fi interpretat astfel: o invocație și, mai presus de toate, Numele Suprem, care este cel mai bun dintre cuvintele bune, nu este un enunț sec ce se propagă pe orizontală și spre exterior în această lume, pentru a se pierde în vânt, ci o continuitate verticală de reverberații ce răsună în tot spectrul stărilor ființei. Dansul sacru simbolizează exact acest aspect întru totul esențial al lui *Dhikr Allāh*.

¹ *Op. cit.*, XIV: 24.



Nu fiecare confrerie are propriul ei dans, dar litanie este întotdeauna o caracteristică nelipsită a întrunirilor de reamintire [a lui Dumnezeu]. În legătură cu *qabḍ* și *baṣṭ*, este important să menționăm o litanie tripartită care are o asemenea însemnătate încât este recitată regulat în majoritatea confreriilor, diferențele de la o confrerie la alta constând numai din anumite detalii neesențiale. Prima dintre cele trei formule ale ei – de regulă, ele sunt repetate de o sută de ori – este „Cer iertare lui Dumnezeu” la care se adaugă, la ultima ei rostire: „Infinitul – nu există alt Dumnezeu decât El, Cel Viu, Cel de Sine Stătător, și către El mă întorc, plin de căință”¹.

În această ordine de idei, putem cita cuvintele unui mare sufit egiptean, Dhu'n-Nūn al-Miṣrī (mort în 861): „Majoritatea [oamenilor] se căiesc pentru păcatele lor, pe când cei aleși se căiesc de distragerea atenției (*ghaflah*)”². Acest ultim cuvânt poate fi tradus și prin „împrăștiere neglijentă”, care exprimă precis modalitatea expansiunii profane, pentru care, în perspectiva sufită, contracția (*qabḍ*) căinței este un antidot. Ca o contrapondere a acestei întoarceri

¹ În privința acestor ultime patru cuvinte – ce corespund unui singur cuvânt în arabă – trebuie să menționăm că, în viziunea islamică, căința este în chip esențial o întoarcere spre Dumnezeu, o imagine în oglindă a întoarcerii Lui către om. În engleză spunem de obicei că Dumnezeu se înduplecă, iar omul se căiește, dar în arabă, se folosește același cuvânt pentru a exprima ambele întoarceri.

² Qushayrī, *Risālah*.



dinspre lume în direcția Inimii, cea de-a doua formulă a litaniei este deja menționată invocare a binecuvântărilor asupra Profetului, care este, practic, o formă extremă de expansiune (*baṣṭ*). În aceste două formule, luate împreună, recitate succesiv de două ori pe zi, se află o metodă redutabilă de consacrare. Nu este atât de dificil să întorci spatele lumii pentru o perioadă de contracție (*qabḍ*) – ar trebui să spunem, mai degrabă, că faptul de a aparține unei confrerii sufite ar trebui să însemne că, într-un anumit sens, această dificultate a fost depășită, însă, la început, poate fi foarte greu să eviți ca relaxarea ulterioară să fie o simplă recădere în starea de debut. Invocarea de binecuvântări asupra Profetului oferă sufletului o modalitate de expansiune și deci o anumită relaxare, care înlătură lumescul. De prisos a mai preciza că această invocare trebuie să devină spontană și sinceră pentru a fi o expansiune (*baṣṭ*) operativă.

În această privință, rezistența sufletului, în funcție de cât de multă nostalgie păstrează pentru obiceiurile lui anterioare, este adesea surprinzătoare pentru un novice și întotdeauna instructivă. Măsura maturității spirituale este dată tocmai de starea de expansiune, nu de cea de contracție, căci nu se poate spune că am dobândit definitiv vreo virtute dacă ea începe să dispară când slăbește contracția (*qabḍ*), nici nu se poate spune că am stârpit vreun defect dacă el re apare când presiunea contracției (*qabḍ*)



nu se mai face simțită. Mai precis, deoarece expansiunea (*baṣṭ*) are două aspecte, pe care sufiții le numesc beție¹ (*sukr*) și cumpătare (*ṣaḥw*), adevăratul criteriu a ceea ce a fost dobândit în plan spiritual îl constituie starea predominantă, respectiv cumpătarea. Ne putem aștepta ca, în cea mai mare parte a fiecărei zile, sufletul să fie în ceea ce s-ar putea numi o stare de expansiune (*baṣṭ*) cumpătată.² Cu toate acestea, este normal ca darul beției cerești să își lase amprenta de fiecare dată, iar unii șeici descriu „Stațiunea Supremă” ca o stare în care ești beat pe dinăuntru și cumpătat în exterior³.

Cea de-a treia și ultima formulă a litaniei readuce contracția (*qabḍ*) și expansiunea (*baṣṭ*) înapoi la arhetipurile lor transcendente care sunt, respec-

¹ Datorită frecvenței cu care este menționat vinul în poezia sufită, poate că merită să amintim aici că singurul vin pe care și-l îngăduie sufiții este cel pe care îl îngăduie Coranul, mai precis vinul Paradisului. Este extrem de puțin probabil, de exemplu, ca vinul pământesc să fi ajuns vreodată pe buzele lui ‘Umar ibn al-Fāriḍ (mort în 1236), cel mai mare dintre poeții sufiți de origine arabă, autorul faimosului *Khamriyyah* („Odă Vinului”) care începe astfel:

„Am băut în amintirea Iubitului un vin ce ne-a îmbătat înainte de a fi creată via.”

² Dintre cele două binecuvântări ce sunt invocate asupra Mesagerului, cea a Păcii corespunde cumpătării, în vreme ce binecuvântarea care solicită coplesirea cu Slavă corespunde beției.

³ Vezi, de exemplu, *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, p. 168. Șeicul al-‘Alawī folosește aici termenul „dezrădăcinare” (*iṣṭilām*), un echivalent mai mult sau mai puțin exact al beției.





tiv, *fanā*¹ (extincția) și *baqā*' (subzistența). Prima parte, „Nu există alt dumnezeu decât Dumnezeu, Singur, fără vreun părtaș”, este o extincție. A doua parte – „A Lui este Împărăția, a Lui este Slava și El este Infinit ca Putere” – este o expresie a Plenitudinii Divine, căci *baqā*' se află la nivelul Realității Absolute care exclude orice ființă, alta decât Ființa Lui. Rostirea deja citată „Am intrat și m-am lăsat afară” poate fi parafrazată: „Lăsându-mă pe mine însumi afară (*fanā*'), am intrat și nu am găsit pe nimeni decât pe mine însumi (*baqā*'). Am putea să cităm și rândurile lui Shustari²:

După extincție, m-am ivit și Eu
Sunt Eternul acum, deși nu ca Eu,
Totuși, cine sunt Eu, o, Eu, decât Eu?

Ultima formulă a litaniei este o expresie a adevărului, iar corespondentul subiectiv al adevărului este cunoașterea. Tot prin analogie, referitor la primele două formule, în loc de *qabḍ* și *baṣṭ* am putea folosi termenii „teamă” și „dragoste” și acest lucru evidențiază și mai clar importanța fundamentală a acestei litanii ca un rezumat al sufismului despre care se spune adesea că ar consta din teamă (*makhāfah*),

¹ Trebuie amintit totuși că, în vreme ce *qabḍ* este o simplă cale de acces, *fanā*' este efectiv trecerea prin „urechile acului” și deci nu poate fi total disociată de rezultatul ei nemijlocit (*baṣṭ*) și poate nici de *sukr* (beție).

² Un sufit din Andaluzia (mort în 1269).





dragoste (*maḥabbah*) și cunoaștere (*maʿrifah*), întrucât aceste trei perspective cuprind în aria lor întreaga datorie subiectivă a omului față de Dumnezeu. Ele cuprind, de asemenea, tot ceea ce este îngăduit omului în relația cu Dumnezeu.

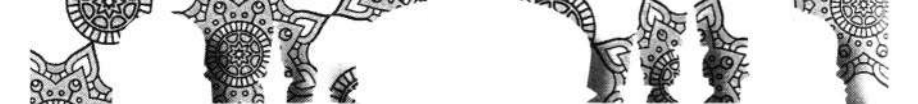
Meditația (*fikr*) – care este un aspect esențial al căii spirituale ca un accesoriu pentru *dhikr* – este bazată pe aceste trei perspective, fiecare dintre ele având două aspecte. De exemplu, teama presupune pericolul. O soluție este fuga. „Zoriți către Dumnezeu”¹, spune Coranul, și „Nu te poți adăposti de Dumnezeu decât în El”², ceea ce amintește următoarea „Rostire sfântă tradițională”: „*Lā ilāha illāʾ Llāh* este fortăreața Mea, iar cel care intră în fortăreața Mea este ferit de furia Mea”. Dar pericolul este și un motiv de atac, iar acest punct de vedere, care este cel al Marelui Război Sfânt, a fost deja abordat.

Ambele aspecte ale fricii sunt legate de datorie și deci de puterea voinței. „Natura umană cuprinde trei planuri: planul voinței, planul iubirii și planul cunoașterii; fiecare plan se împarte în două modalități de funcționare complementare ce se manifestă, pentru fiecare în parte, ca renunțare și acțiune, pace și ferveare, discriminare și unificare.”³ Cel de-al treilea plan îl transcende pe om ca atare, el oferin-

¹ *Op. cit.*, LI: 50.

² *Op. cit.*, IX: 118.

³ Frithjof Schuon, *Stations of Wisdom*, Perennial Books, p. 148.



du-i doar o temă de meditație. „Cele două etape sau grade ale cunoașterii ar putea fi caracterizate prin următoarele formule: «A cunoaște pe singurul Care este: Dumnezeu» și, respectiv: «A fi doar Acela care cunoaște: Sinele»”¹.

Pentru sufiți, principala sursă de meditație este Coranul însuși; referindu-se în special la sufism, autorul rândurilor de mai sus citează altundeva² versete coranice pentru a ilustra conexiunea profundă dintre *dhikr* și *fikr*, cu alte cuvinte, dintre actul de invocare și diferitele modalități de a se conforma lui ce sunt induse în suflet prin meditație: „Nu-și află inimile tihna în amintirea lui Dumnezeu, oare?”³; „Chemați-L cu frică și cu râvnă”⁴; „Chemați-L pe Dumnezeu cu smerenie și în taină”⁵.

În contextul de față, cuvântul „frică” poate fi luat în ambele sale aspecte, iar această etapă a fost ilustrată deja cu alte versete. Cele două aspecte ale

¹ Ibid., p. 153. Nu știu nicio scriere despre meditație care să se poată compara cu ultimul capitol al acestei cărți decât poate ultimele pagini ale vreunei alte cărți aparținând aceluiași autor, unde cele șase etape ale înțelepciunii sunt definite ca antidoturi pentru cele „șase mari tulburări ale sufletului” (vezi *Spiritual Perspectives and Human Facts*, Perennial Books, 1970, p. 211).

² Într-un text nepublicat.

³ *Op. cit.*, XIII: 28.

⁴ *Op. cit.*, VII: 56.

⁵ *Op. cit.*, VII: 55.





dragostei sunt „pacea” și „doriința fierbinte”¹, în vreme ce ultimul verset afirmă că ambele etape ale cunoașterii sunt temeiuri pentru invocație. Cea mai autentică smerenie, precum cea simbolizată de prosternarea făcută în timpul rugăciunii rituale, este nici mai mult, nici mai puțin decât *fanā'*, extincția. În legătură cu caracterul tainic, este o chestiune ce ține de „Să nu știe stânga ce face dreapta”. În acest caz, „mâna stângă” este eul uman care este exclus de la participarea în această invocație, cea mai profundă dintre toate, în care Sinele este atât Cel care invocă, precum și Cel invocat.

Coranul evidențiază mereu importanța meditației, așa cum o fac și spusele Profetului; de fapt, se poate spune că *dhikr* și *fikr* au o funcție la fel de vitală

¹ Pacea presupune posesiunea a tot ceea ce iubește cineva. Realismul acestui punct de vedere, ca și în cazul celorlalte exemple de aplicare metodică a lui *ka'anna* („ca și cum”) specific sufismului, constă în caracterul înșelător al aparențelor. În realitate, absența Celui Preaiubit este pură iluzie, așa cum ne arată poetul sufit marocan Muḥammad al-Ḥarrāq (un nepot spiritual al marelui șeic ad-Darqāwī) în următoarele versuri:

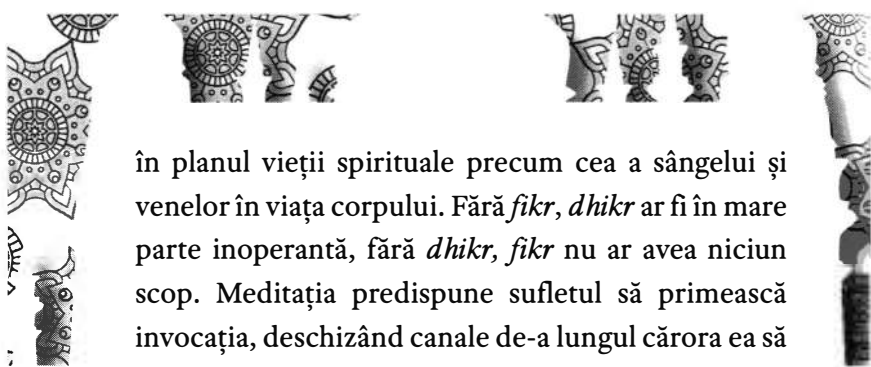
O cauți pe Laylā când ea se manifestă în tine?

Tu crezi că ea-i diferită, și totuși de tine diferită nu-i.

(Bughyat al-Mushtāq, p. 170, Bulaq, 1881; în legătură cu Laylā, vezi mai sus, p. 72, nota 1)

Nici punctul de vedere din care este privită dragostea, cel al „doriinței fierbinți” nu are acel realism relativ ce corespunde unei lipse care este resimțită efectiv, chiar dacă ea este iluzorie. Această perspectivă este realistă în primul rând în virtutea Obiectului Doriinței, Cel Infinit de Drag (*al-'Azīz*), în al cărui Prezent Etern doriința nu se poate diminua niciodată.

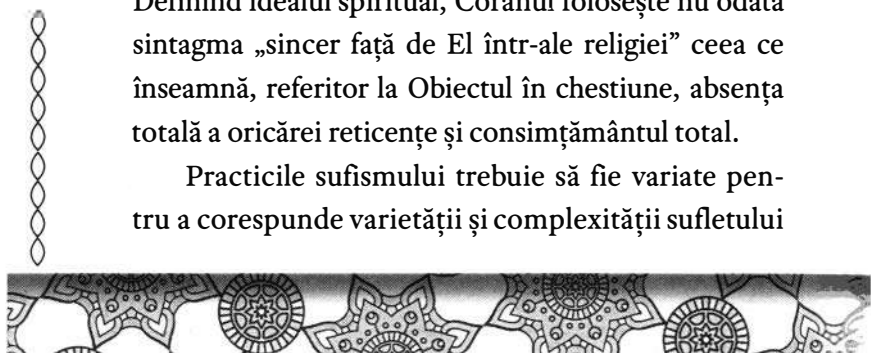


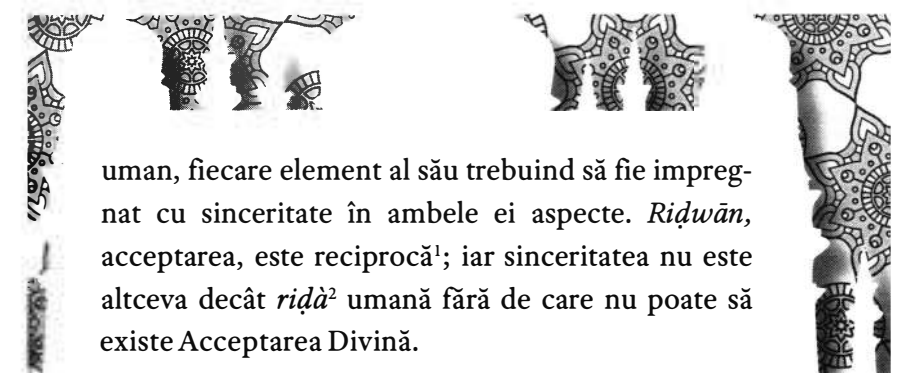


în planul vieții spirituale precum cea a sângelui și venelor în viața corpului. Fără *fikr*, *dhikr* ar fi în mare parte inoperantă, fără *dhikr*, *fikr* nu ar avea niciun scop. Meditația predispune sufletul să primească invocația, deschizând canale de-a lungul cărora ea să poată curge. Problema constă în a depăși acele obiceiuri și reacții care sunt, la drept vorbind, nefirești, dar care au devenit o „a doua natură”. După cum remarcă autorul citat anterior în alt text nepublicat despre sufism: „Rezultatul perseverenței în practica înțelegerii – prin meditație – este transformarea lăuntrică a imaginației sau a subconștientului, dobândirea de reflexe care se conformează realității spirituale. Este bine ca inteligența să afirme adevăruri metafizice sau escatologice; cu toate acestea, imaginația – sau subconștientul – continuă să creadă cu tărie în această lume, nu în Dumnezeu sau în lumea de apoi, [căci] orice om este *a priori* ipocrit. Calea de urmat este tocmai trecerea de la ipocrizia firească la sinceritatea spirituală”.

Această ultimă sintagmă – „sinceritatea spirituală” – oferă cheia pentru a înțelege întregul capitol. Definind idealul spiritual, Coranul folosește nu odată sintagma „sincer față de El într-ale religiei” ceea ce înseamnă, referitor la Obiectul în chestiune, absența totală a oricărei reticențe și consimțământul total.

Practicile sufismului trebuie să fie variate pentru a corespunde varietății și complexității sufletului



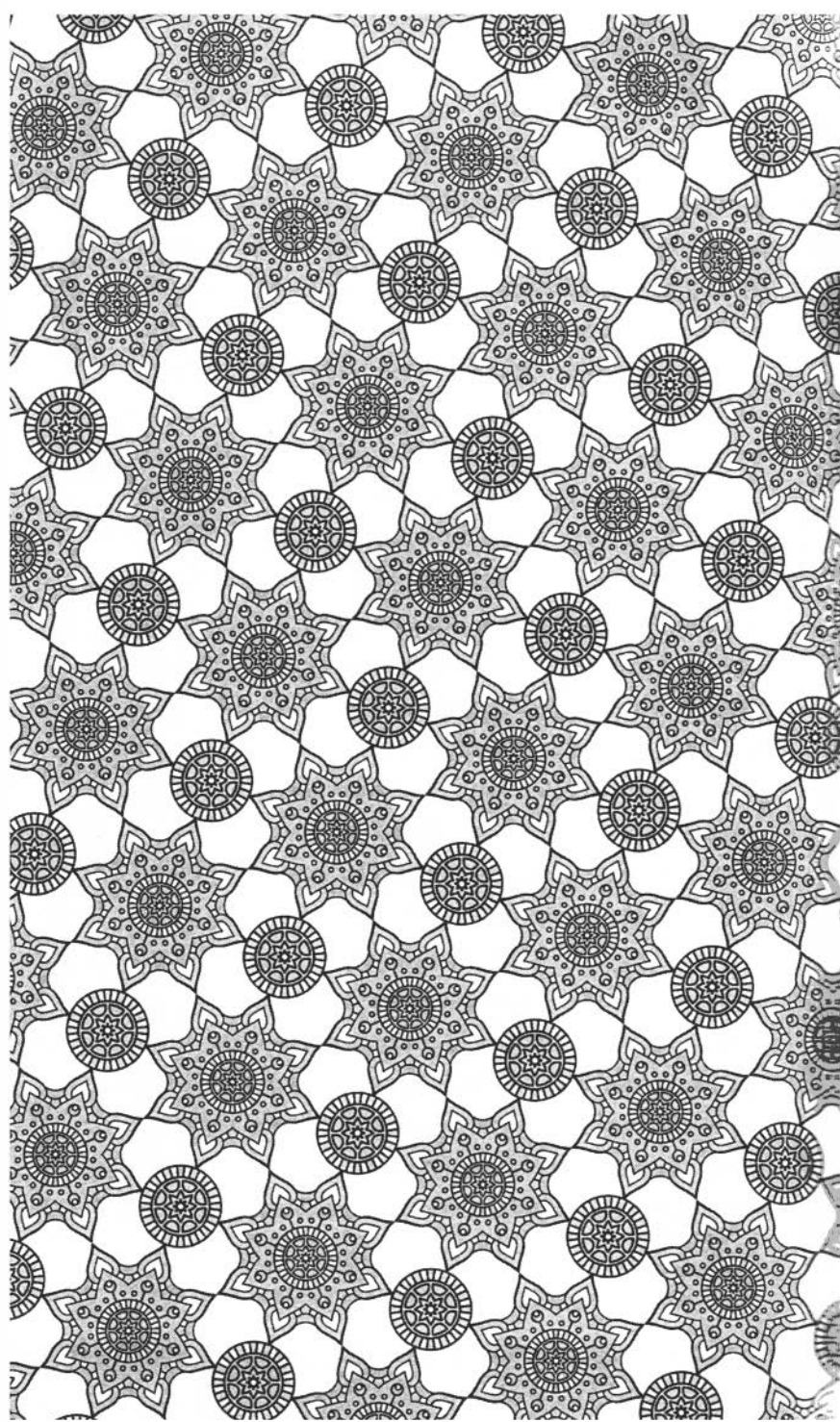


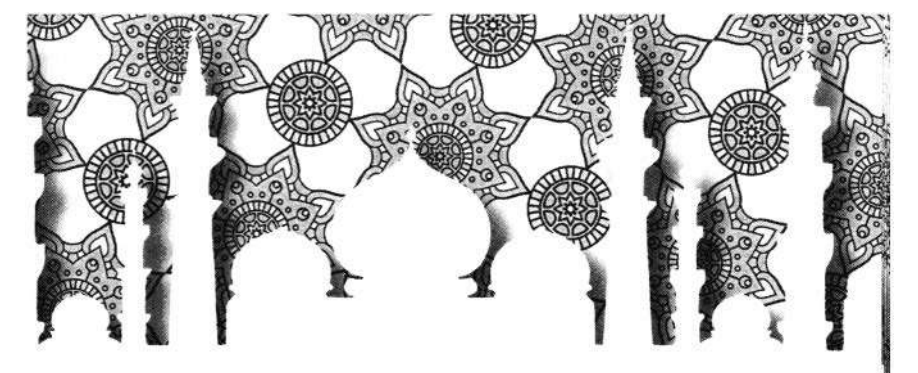
uman, fiecare element al său trebuind să fie impregnat cu sinceritate în ambele ei aspecte. *Riḍwān*, acceptarea, este reciprocă¹; iar sinceritatea nu este altceva decât *riḍā*² umană fără de care nu poate să existe Acceptarea Divină.

¹ Vezi mai sus, p. 54, nota 1.

² Acesta este termenul folosit de obicei pentru a exprima reflecția și corespondentul uman al lui *Riḍwān*.





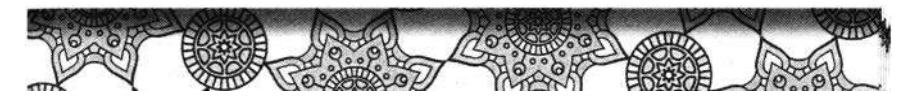


Capitolul 8

Exclusivismul sufismului

Sufismul este central, exaltat, profund și tainic; el este inexorabil, exigent, eficace, periculos, rezervat și necesar. Acest ultim aspect are de-a face cu caracterul său incluziv, despre care vom vorbi în capitolul următor; celelalte atribute sunt aspecte ale exclusivismului său.

Primele patru pot fi rezumate prin cuvântul „sacru”. Excluzând profanul, ceea ce sacrul face prin definiție, sufismul nu exclude doar ateismul și agnosticismul, ci și un exoterism ce pretinde că este autosuficient și cuprinde, în spectrul său îngust, tot ceea ce este necesar omului pentru a răspunde Revelației Divine. Nu se poate spune că religia în sine este profană în vreunul dintre aspectele sale, însă, cel puțin în vremurile din urmă, majoritatea adeptilor ei alcătuiesc laolaltă o sferă a profanului în care există tendința de a trata totul superficial, o zonă care, pentru a ne exprima astfel, nu are decât două dimensiuni. Profanul este o exterioritate

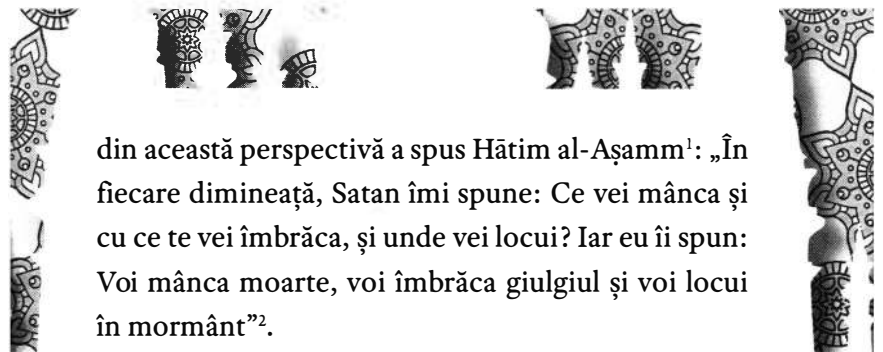


plată, pe care sufismul o respinge, această atitudine fiind exprimată în cuvintele Coranului: „Spune: «Dumnezeu (Allāh)!» Și lasă-i apoi să se joace cu palavre”¹. După cum am văzut, Numele Allāh este „cuvântul cel bun” pe care Coranul îl asemuiește cu „arborele cel bun”. Flecăreala sau vorbirea profană, mai precis, vorbăria goală, ce se referă doar la exterior, este „cuvântul cel rău” pe care Coranul îl asemuiește cu un „arbore rău” – „dezhădăcinat de pe fața pământului, el nu mai are trăinicie”².

S-a spus deja suficient pentru a demonstra limpede că sufismul nu exclude exteriorul ca atare și nici nu ar putea să o facă, de vreme ce „Cel Din afară” este unul dintre Numele Divine. Dar în Realitate Cel Din afară este Una cu Cel Dinăuntru. Pentru sufit orice exterioritate trebuie deci să fie legată de interioritate, ceea ce nu este decât un alt fel de a spune că pentru el această lume este o lume a simbolurilor. Ceea ce exclude sufismul este exterioritatea „independentă” a lumii seculare în care eul acordă atenție lucrurilor acestei lumi doar de dragul lor. Dar, deoa-rece o asemenea exterioritate a devenit o „a doua natură” pentru om, s-ar putea să fie necesar să restabilim echilibrul excluzând temporar orice exterioritate, în măsura în care este posibil așa ceva. Tocmai

¹ *Op. cit.*, VI: 91.

² *Op. cit.*, XIV: 26.



din această perspectivă a spus Hātim al-Aṣamm¹: „În fiecare dimineață, Satan îmi spune: Ce vei mânca și cu ce te vei îmbrăca, și unde vei locui? Iar eu îi spun: Voi mânca moarte, voi îmbrăca giulgiul și voi locui în mormânt”².

Sufismul are dreptul de a fi inexorabil, deoarece se bazează pe certitudini, nu pe opinii. El are obligația de a fi inexorabil, deoarece misticismul este singurul deținător al Adevărului în sens deplin, fiind preocupat, mai presus de orice, cu Absolutul, Infinitul și Veșnicia: iar, „Dacă sarea și-a pierdut gustul, cu ce se va săra?” Fără misticism, Realitatea nu ar avea glas în lume. Nu ar mai exista vreo mărturie asupra adevăratei ierarhii și niciun martor al violării ei continue.

Sufismul are dreptul și obligația de a fi inexorabil nu doar din punct de vedere obiectiv – declarând că lucrurile cu adevărat importante trebuie să aibă întâietate –, dar și din punct de vedere subiectiv, așezându-le pe acelea pe primul loc, de unde exigența lui.

„Cunoașterea ne salvează doar cu condiția ca ea să strângă laolaltă tot ceea ce suntem, numai când ea este o cale și când ea ne lucrează, ne transformă și ne rănește firea așa cum plugul rănește pământul.

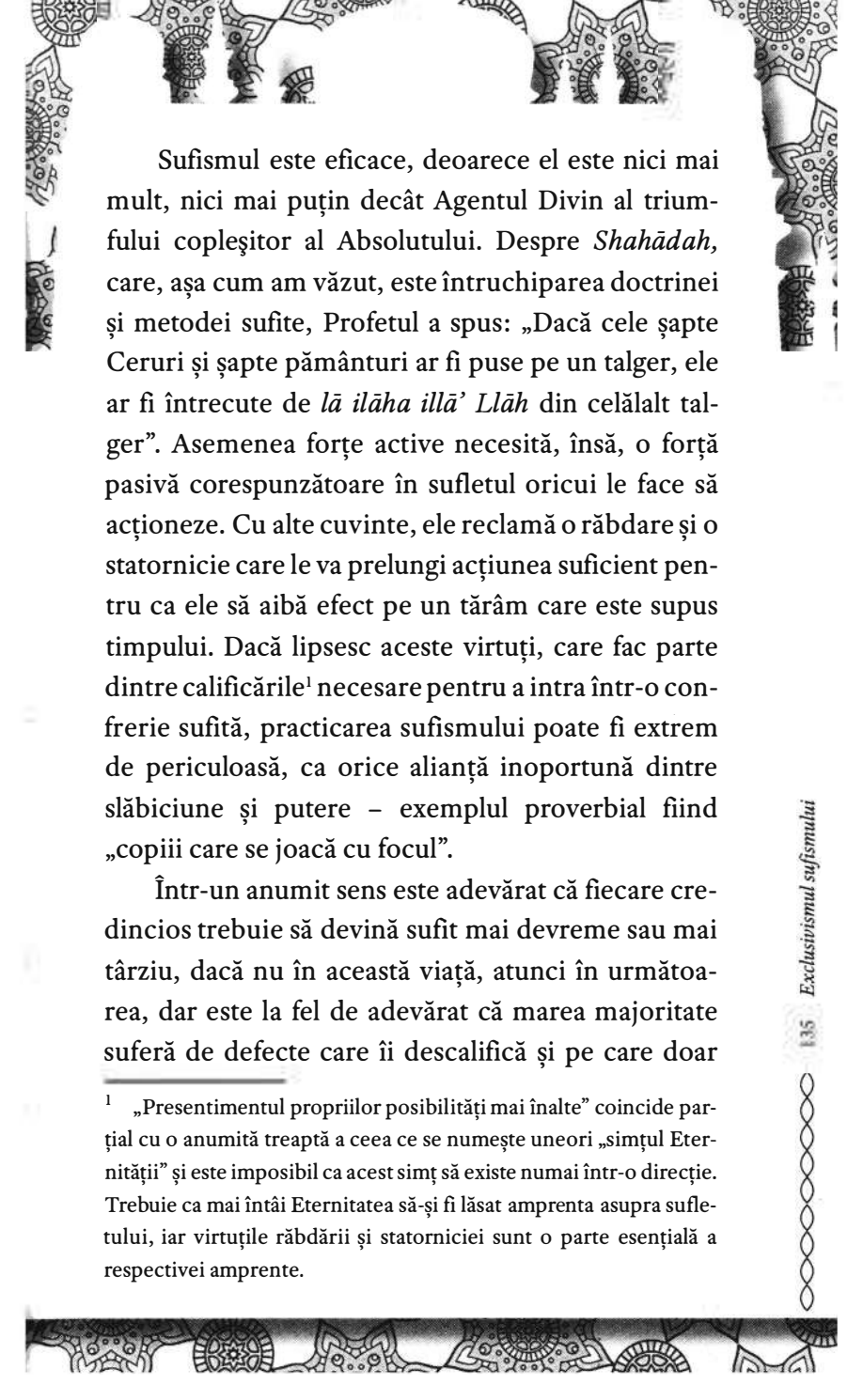
¹ Un sufit din secolul al IX-lea, cunoscut ca „surdul” (*al-aṣamm*), deoarece odată, pentru a evita să înceapă o conversație cu cineva, s-a prefăcut a fi surd.

² Qushayrī, *Risālah*.

Cunoașterea metafizică este sacră. Este dreptul lucrurilor sacre să solicite omului tot ceea ce este el.”¹

Aspectul exclusiv al sufismului nu îi privește decât pe cei care sunt calificați să fie „călători” în sensul deplin al cuvântului. Dar, în mod paradoxal, acest aspect exclusiv capătă uneori semnificația incluziunii. Printre mulțimile de atei și agnostici din lume, câțiva sunt ceea ce sunt din motive ce nu pot fi considerate într-un tot de nescuzat. Ateismul sau agnosticismul poate fi revolta unui mistic potențial împotriva limitărilor specifice exoterismului, căci un om poate avea în el, nedezvoltate, calificările necesare pentru a urma o cale spirituală, chiar și în sensul cel mai deplin și în același timp – iar asta se poate întâmpla mai mult ca niciodată în lumea modernă –, el poate ignora existența dimensiunii mistice a religiei. Ateismul sau agnosticismul lui se poate baza pe premisa falsă potrivit căreia religia coincide într-un tot cu concepția exterioară și superficială despre ea, pe care multe dintre așa-numitele „autorități în materie” o propovăduiesc într-un mod exclusiv. Există suflete care sunt gata să dea totul sau nimic. Se știe că exigența inexorabilă a sufismului îi salvează pe cei care n-ar putea fi salvați prin alte mijloace: i-a salvat de la a nu da nimic, cerându-le să dea totul.

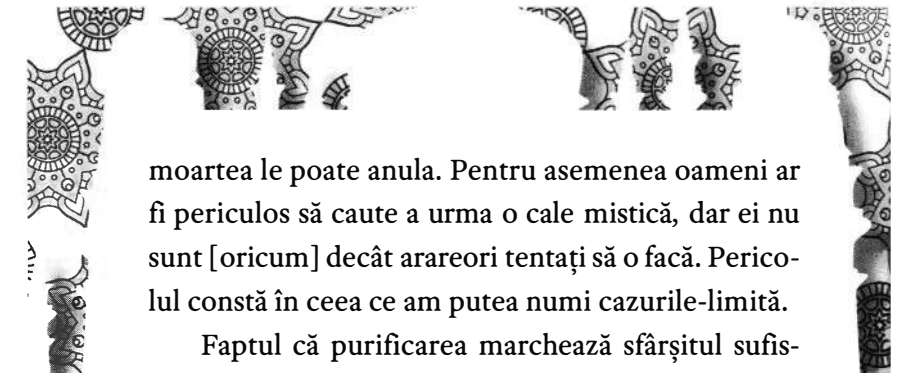
¹ Frithjof Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts*, Perennial Books, 1970, p. 138.



Sufismul este eficace, deoarece el este nici mai mult, nici mai puțin decât Agentul Divin al triumfului copleșitor al Absolutului. Despre *Shahādah*, care, așa cum am văzut, este întruchiparea doctrinei și metodei sufite, Profetul a spus: „Dacă cele șapte Ceruri și șapte pământuri ar fi puse pe un talger, ele ar fi întrecute de *lā ilāha illā’ Llāh* din celălalt talger”. Asemenea forțe active necesită, însă, o forță pasivă corespunzătoare în sufletul oricui le face să acționeze. Cu alte cuvinte, ele reclamă o răbdare și o statornicie care le va prelungi acțiunea suficient pentru ca ele să aibă efect pe un tărâm care este supus timpului. Dacă lipsesc aceste virtuți, care fac parte dintre calificările¹ necesare pentru a intra într-o confrerie sufită, practicarea sufismului poate fi extrem de periculoasă, ca orice alianță inoportună dintre slăbiciune și putere – exemplul proverbial fiind „copiii care se joacă cu focul”.

Într-un anumit sens este adevărat că fiecare credincios trebuie să devină sufit mai devreme sau mai târziu, dacă nu în această viață, atunci în următoarea, dar este la fel de adevărat că marea majoritate suferă de defecte care îi descalifică și pe care doar

¹ „Presentimentul propriilor posibilități mai înalte” coincide parțial cu o anumită treaptă a ceea ce se numește uneori „simțul Eternității” și este imposibil ca acest simț să existe numai într-o direcție. Trebuie ca mai întâi Eternitatea să-și fi lăsat amprenta asupra sufletului, iar virtuțile răbdării și statorniciei sunt o parte esențială a respectivei amprente.

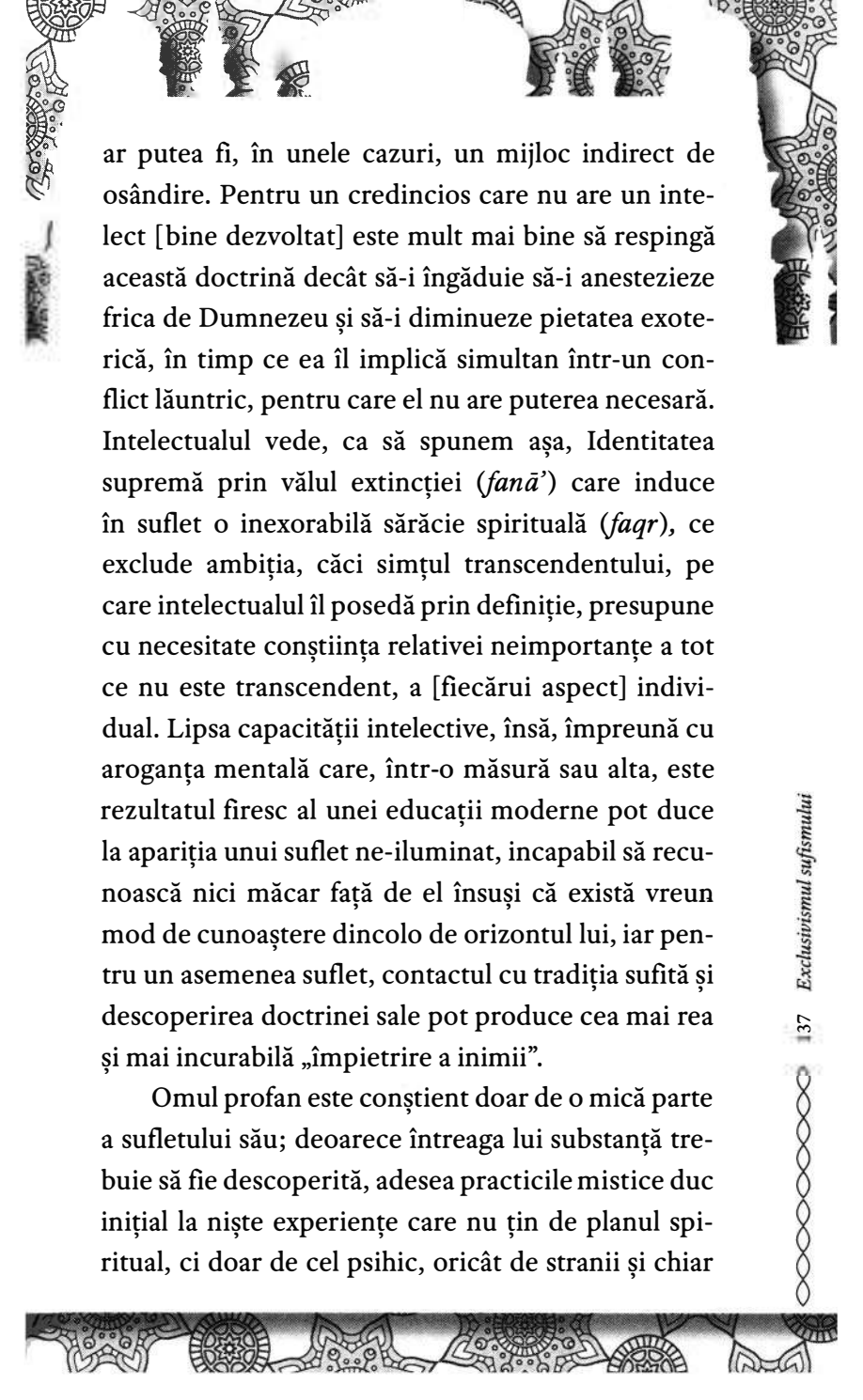


moartea le poate anula. Pentru asemenea oameni ar fi periculos să caute a urma o cale mistică, dar ei nu sunt [oricum] decât arareori tentați să o facă. Pericolul constă în ceea ce am putea numi cazurile-limită.

Faptul că purificarea marchează sfârșitul sufismului înseamnă că sufletul unui novice nu poate fi decât relativ impur. Mai precis, este puțin probabil ca un novice să aibă un motiv cu totul pur pentru a căuta să se alăture unei confrerii (*ṭarīqah*): este de presupus că, la început, fie și la nivel inconștient, aspirația legitimă este umbrită de ambiția personală. În cele din urmă, invocația (*dhikr*) însăși cerne „grâul de neghină”; dacă aspirația sinceră întâmpină invocația cu bucurie, ea stârnește împotrivirea elementelor impure, iar când sufletul este împărțit în două tabere pentru Marele Război Sfânt, ne putem aștepta ca balanța să încline decisiv în defavoarea inamicilor Spiritului. Dacă sufletul nu a avut înclinația potrivită de la bun început, de regulă nici nu va căuta vreodată să fie membru într-o confrerie. Cu toate acestea, nu este câtuși de puțin imposibil ca un individ să fie atras de sufism din motive preponderent eronate.

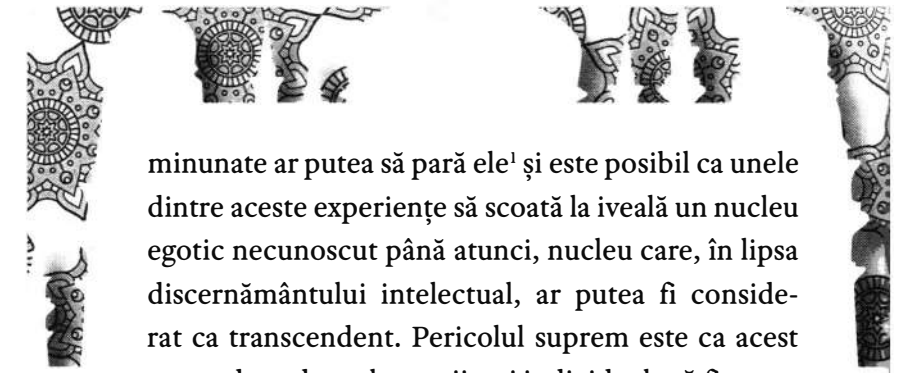
Din ceea ce ne spun textele revelate și alte formulări investite cu autoritate despre talgerele măsurătorii Divine, mai ales când este vorba despre acele atitudini omenești foarte neplăcute în ochii Divinității, putem conchide că doctrina despre Unitatea Ființei și totodată cea despre Identitatea Supremă,





ar putea fi, în unele cazuri, un mijloc indirect de osândire. Pentru un credincios care nu are un intelect [bine dezvoltat] este mult mai bine să respingă această doctrină decât să-i îngăduie să-i anestizeze frica de Dumnezeu și să-i diminueze pietatea exoterică, în timp ce ea îl implică simultan într-un conflict lăuntric, pentru care el nu are puterea necesară. Intelectualul vede, ca să spunem așa, Identitatea supremă prin vălul extincției (*fanā'*) care induce în suflet o inexorabilă sărăcie spirituală (*faqr*), ce exclude ambiția, căci simțul transcendentului, pe care intelectualul îl posedă prin definiție, presupune cu necesitate conștiința relativei neimportanțe a tot ce nu este transcendent, a [fiecărui aspect] individual. Lipsa capacității intelective, însă, împreună cu aroganța mentală care, într-o măsură sau alta, este rezultatul firesc al unei educații moderne pot duce la apariția unui suflet ne-iluminat, incapabil să recunoască nici măcar fața de el însuși că există vreun mod de cunoaștere dincolo de orizontul lui, iar pentru un asemenea suflet, contactul cu tradiția sufită și descoperirea doctrinei sale pot produce cea mai rea și mai incurabilă „împietrire a inimii”.

Omul profan este conștient doar de o mică parte a sufletului său; deoarece întreaga lui substanță trebuie să fie descoperită, adesea practicile mistice duc inițial la niște experiențe care nu țin de planul spiritual, ci doar de cel psihic, oricât de stranii și chiar

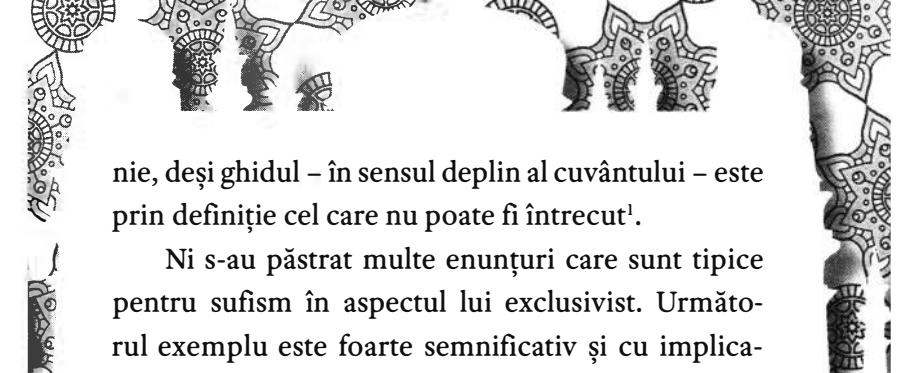


minunate ar putea să pară ele¹ și este posibil ca unele dintre aceste experiențe să scoată la iveală un nucleu egotic necunoscut până atunci, nucleu care, în lipsa discernământului intelectual, ar putea fi considerat ca transcendent. Pericolul suprem este ca acest punct de vedere al conștiinței individuale să fie considerat Sinele Suprem și ca întreaga doctrină împreună cu experiențele Sfinților consemnate de tradiții să fie considerate, în chip orgolios, ca o confirmare și o [modalitate de] hrănire pentru această extrem de gravă iluzionare de sine.

Asemenea primejdii pot fi întru totul evitate prin ascultarea față de Maestrul Spiritual, fiind, așa cum spun sufiții, „ca un cadavru în mâinile celui care-l spală”. Este, însă, de asemenea adevărat că un „călător” poate ajunge într-un punct unde Ghidul lăuntric poate înlocui, parțial sau total, ghidul exterior, iar un suflet de felul celor despre care am vorbit [mai sus] va avea tendința de a-și imagina că a ajuns în acest punct. Au existat și cazuri când cel ghidat și-a întrecut ghidul, iar, dacă novicele respectiv aude despre această posibilitate, își va face urechile pâl-

¹ Acest lucru explică iluziile frecvente în legătură cu ceea ce se poate dobândi cu ajutorul drogurilor. Hagiografia este plină de povești cu sfinți cărora li s-a îngăduit să ajungă la primele licăriri ale realizării spirituale doar după ani lungi de efort susținut. Ideea că orice rezultat comparabil ar putea fi obținut luând o pastilă trădează o lipsă a simțului sacrului – „a percepției lui Dumnezeu”, am putea spune.





nie, deși ghidul – în sensul deplin al cuvântului – este prin definiție cel care nu poate fi întrecut¹.

Ni s-au păstrat multe enunțuri care sunt tipice pentru sufism în aspectul lui exclusivist. Următorul exemplu este foarte semnificativ și cu implicații vaste. El a fost rostit de una dintre cele mai mari sfinte ale islamului, Rābi‘ah al-‘Adawiyyah². Când un bărbat care a spus că nu a mai păcătuit de 20 de ani, a venit să-i ceară sfatul, ea a răspuns: „Vai, fiule, existența ta este un păcat cu care niciun alt păcat nu se poate compara”. Această rostire cuprinde în ea toate calitățile specifice exclusivității. Ea nu face nicio concesie ignoranței, obtuzității sau oricărei alte limitări sau slăbiciuni. Pentru a dobândi³ această suprapunere uimitoare a celui mai inocent aspect – adică existența – cu cel mai culpabil sau, cu alte cuvinte, pentru a-și șlefui, cu instrumentele paradoxului, demonstrația drepturilor Absolutului, ea sacrifică orice alt punct de vedere. Legea și teologia practică sunt lepădate brusc. Același lucru este adevărat și în legătură cu deja citatele cuvinte ale lui Hallāj: „Cine mărturisește că Dumnezeu este Unu pune astfel pe

¹ Vezi Hujwīrī, *Kashf al-Mahjūb*, pp. 128–9.

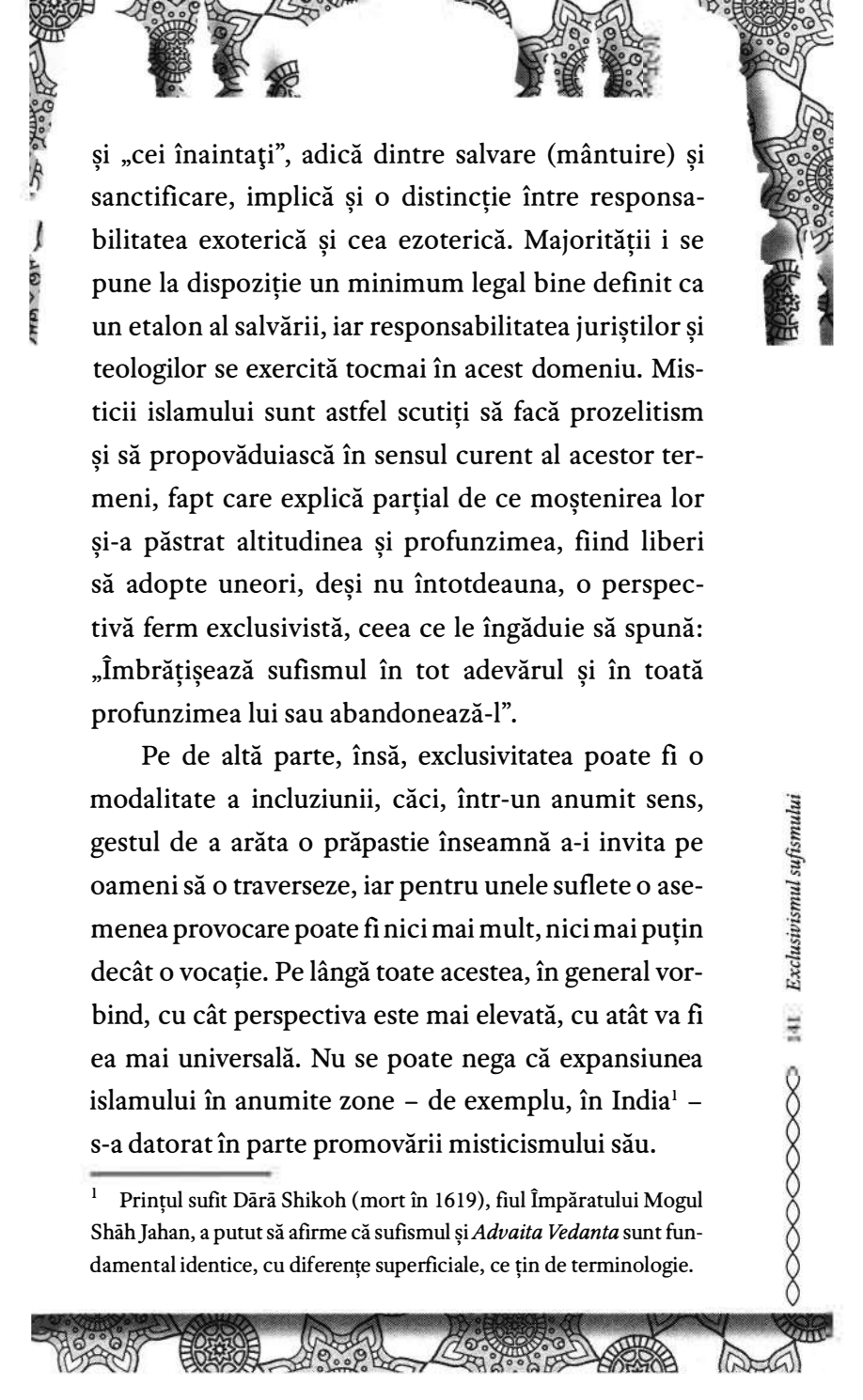
² Pentru un studiu despre această sfântă din primele secole (a murit în 801) vezi Margaret Smith, *Rābia the Mystic*, Cambridge University Press – o carte care nu s-a mai reeditat de mult.

³ Nu că aici ar mai fi loc de reflecții mentale. Este evident că enunțul a fost inspirat, ceea ce înseamnă că destinația lui se află pe tărâmul Inimii.

altcineva alături de El”, care ar putea fi traduse și: „A spune «Un Dumnezeu» înseamnă a venera doi dumnezei”. Paradoxul se află aici în „culpabilitatea” a ceea ce este o obligație legală. Exact aceleași drepturi ale Absolutului au fost afirmate de Iisus când a spus: „De ce-mi zici bun?” și de Muhammad când a spus: „Fiecare fiu al lui Adam este hrană pentru foc, cu excepția semnelui prosternării”¹. În cazul acestor două enunțuri apostolice însă, există o ierarhie a semnificațiilor la niveluri diferite, în conformitate cu aspectul inclusiv al misticismului ca parte integrantă a religiei ca întreg, în vreme ce în celelalte două formulări, adevărul cel mai înalt este despuiat de toate învelișurile pentru a fi lansat în stare pură precum o săgeată în inima „călătorului”. Iar, dacă putem să alăturăm acestei imagini una foarte diferită, toate posibilitățile de interpretare la nivelurile inferioare sunt excluse pentru că, altfel, omul aflat pe punctul de a se îneca ar avea paie de care să se agațe.

Anumite aspecte ale structurii islamului sunt favorabile în cel mai înalt grad caracteristicilor ce alcătuiesc tema acestui capitol. Distincția clară între obligatoriu și facultativ, care, într-un anumit sens, este analoagă distincției dintre „cei din dreapta”

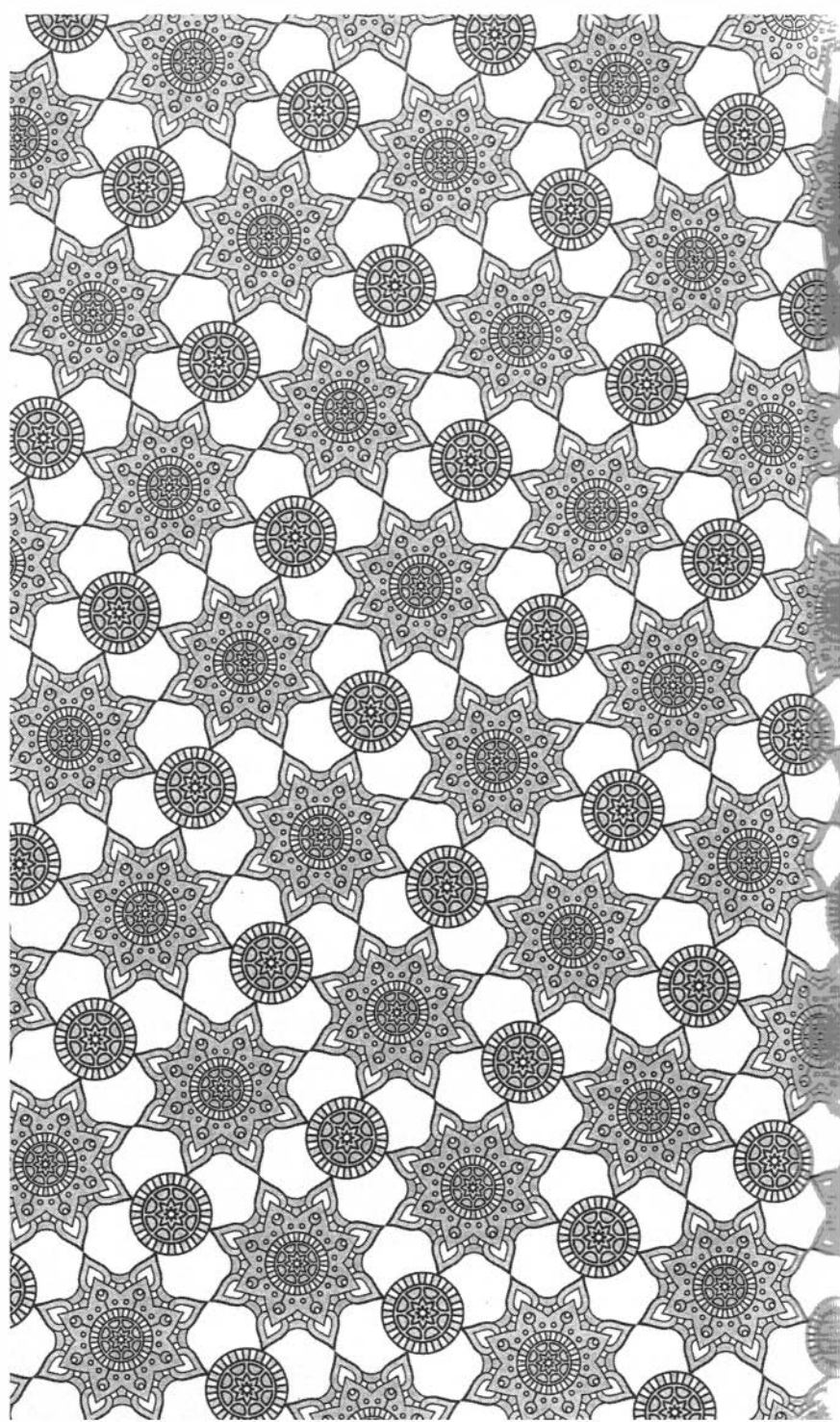
¹ Urma lăsată pe frunte de prosternare este dovada inocenței supreme a non-existenței separate de Dumnezeu, căci, așa cum am văzut, în cel mai înalt sens al ei, prosternarea simbolizează extincția (*fanā*).

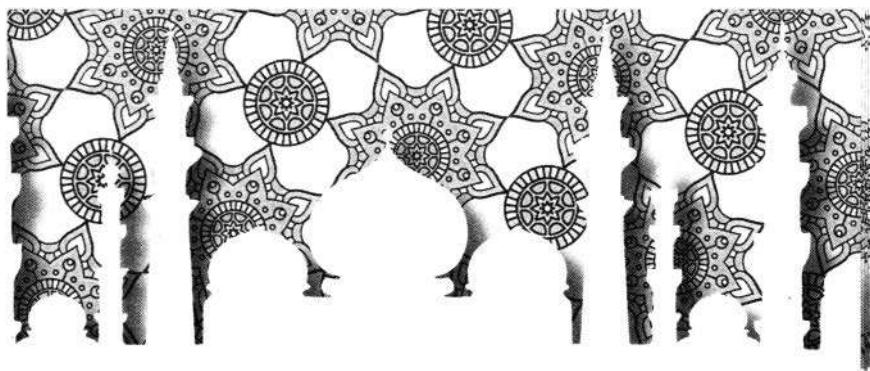


și „cei înaintați”, adică dintre salvare (mântuire) și sanctificare, implică și o distincție între responsabilitatea exoterică și cea ezoterică. Majorității i se pune la dispoziție un minimum legal bine definit ca un etalon al salvării, iar responsabilitatea juriștilor și teologilor se exercită tocmai în acest domeniu. Misticii islamului sunt astfel scutiți să facă prozelitism și să propovăduiască în sensul curent al acestor termeni, fapt care explică parțial de ce moștenirea lor și-a păstrat altitudinea și profunzimea, fiind liberi să adopte uneori, deși nu întotdeauna, o perspectivă ferm exclusivistă, ceea ce le îngăduie să spună: „Îmbrățișează sufismul în tot adevărul și în toată profunzimea lui sau abandonează-l”.

Pe de altă parte, însă, exclusivitatea poate fi o modalitate a incluziunii, căci, într-un anumit sens, gestul de a arăta o prăpastie înseamnă a-i invita pe oameni să o traverseze, iar pentru unele suflete o asemenea provocare poate fi nici mai mult, nici mai puțin decât o vocație. Pe lângă toate acestea, în general vorbind, cu cât perspectiva este mai elevată, cu atât va fi ea mai universală. Nu se poate nega că expansiunea islamului în anumite zone – de exemplu, în India¹ – s-a datorat în parte promovării misticismului său.

¹ Prințul sufit Dārā Shikoh (mort în 1619), fiul Împăratului Mogul Shāh Jahan, a putut să afirme că sufismul și *Advaita Vedanta* sunt fundamentale identice, cu diferențe superficiale, ce țin de terminologie.





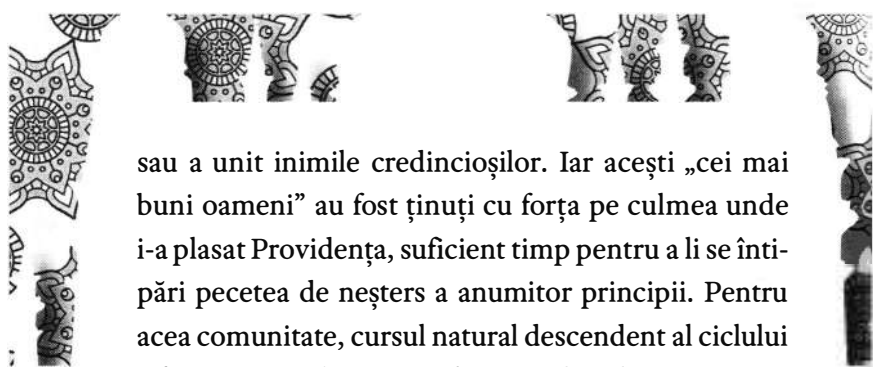
Capitolul 9

Sufismul de-a lungul secolelor

Apariția unei religii noi reprezintă întotdeauna o reformulare mai mult sau mai puțin subită, iar islamul nu a făcut excepție, dar el a fost diferit de celelalte intervenții Divine prin faptul de a fi ultimul din ciclu, venind deci într-o vreme când degradarea era foarte accentuată; mai precis, s-a deosebit de intervenția care a adus creștinismul prin faptul că el nu a pus bazele doar unei căi spirituale, ci, de asemenea, aproape imediat, ale unui stat teocratic. Contrastul dintre acel tip de stat și tipul de stat precedent, tip de organizare statală ce înconjură încă islamul din toate părțile, era uriaș. Adresându-se lui Muhammad și Însoțitorilor săi, Coranul merge până acolo încât să spună: „Voi sunteți cea mai bună adunare ivită dintre oameni”¹. Caracterul miraculos al acelei comunități este, de asemenea, evidențiat: nu odată Coranul spune că Dumnezeu a fost cel care a făcut să bată la unison

¹ *Op. cit.*, III: 110.

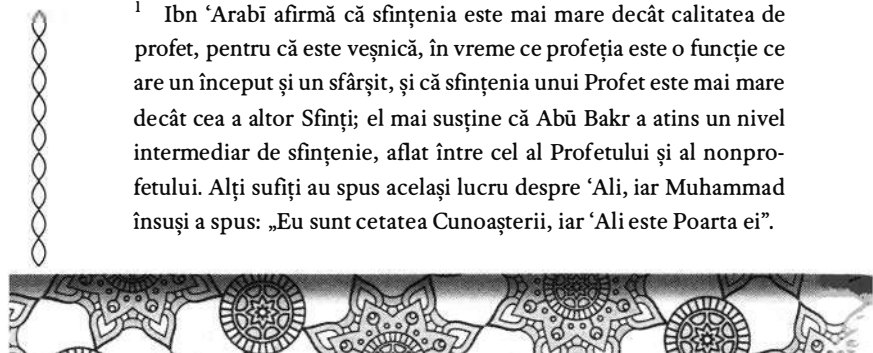


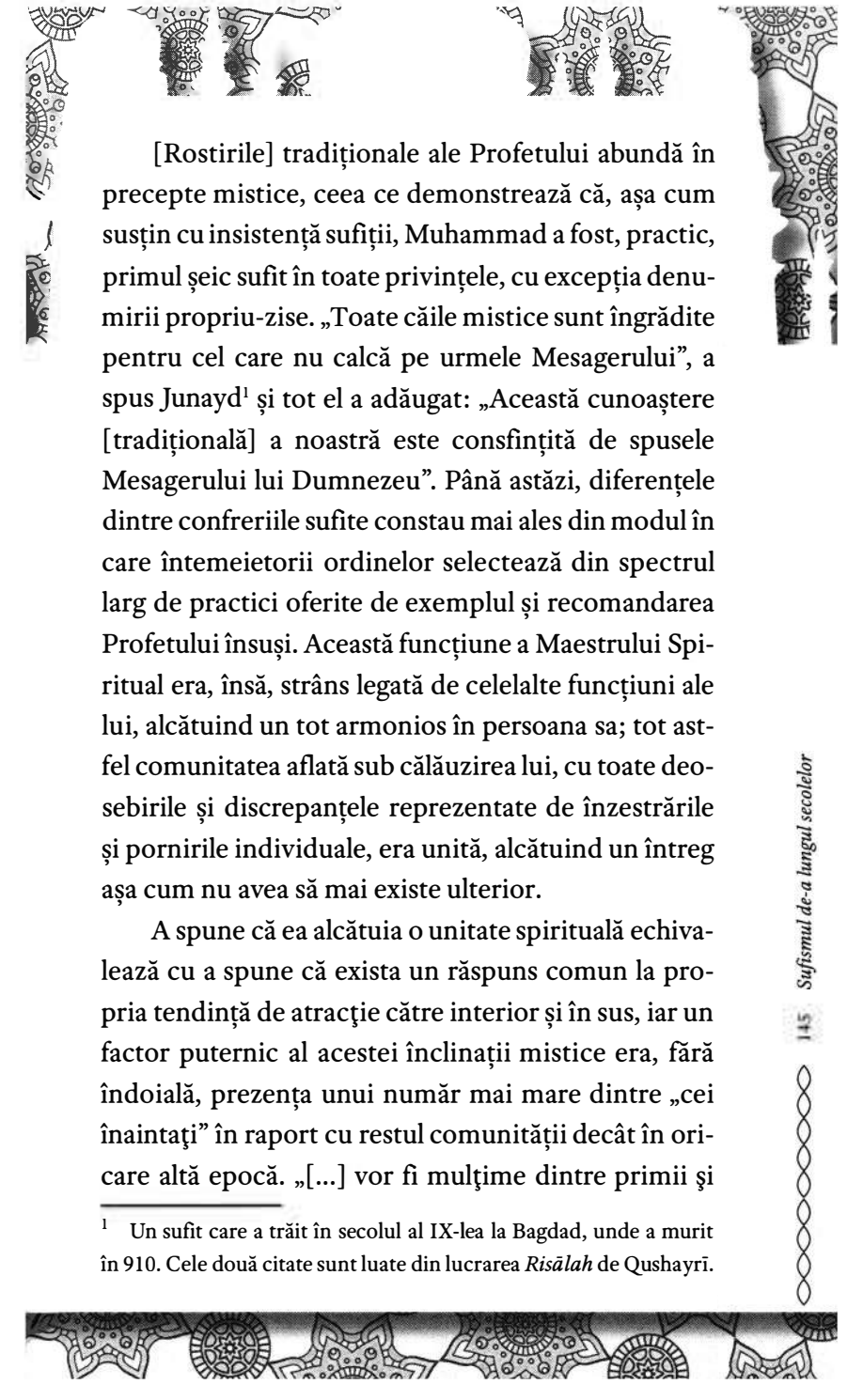


sau a unit inimile credincioșilor. Iar acești „cei mai buni oameni” au fost ținuți cu forța pe culmea unde i-a plasat Providența, suficient timp pentru a li se întâmpări pecetea de neșters a anumitor principii. Pentru acea comunitate, cursul natural descendent al ciclului a fost oprit în chip miraculos, îngăduindu-i-se să continue doar după ce islamul a prins rădăcini solide, iar violența tulburărilor sociale ce au apărut curând după aceea poate fi considerată a se datora parțial reacției cosmice împotriva unei excelențe ce era în totală contradicție cu natura epocii în care a fost plasată.

Cu toate acestea, după moartea Profetului, noul stat a fost condus, succesiv, de patru Sfinți și, chiar dacă asta nu a putut opri procesul de alunecare spre lumesc și problemele care au decurs de aici, a fost ceva nespus de semnificativ, ceva ce nu-și găsește nicăieri echivalentul. Mai mult, primul și al patrulea dintre acești califi – Abū Bakr, care era cel mai apropiat prieten al Profetului și, totodată, socrul său, și ‘Ali, vărul și ginerele Profetului – sunt considerați de sufiți ca numărându-se printre cei mai importanți înaintași ai lor.¹

¹ Ibn ‘Arabī afirmă că sfințenia este mai mare decât calitatea de profet, pentru că este veșnică, în vreme ce profeția este o funcție ce are un început și un sfârșit, și că sfințenia unui Profet este mai mare decât cea a altor Sfinți; el mai susține că Abū Bakr a atins un nivel intermediar de sfințenie, aflat între cel al Profetului și al nonprofetului. Alți sufiți au spus același lucru despre ‘Ali, iar Muhammad însuși a spus: „Eu sunt cetatea Cunoașterii, iar ‘Ali este Poarta ei”.





[Rostirile] tradiționale ale Profetului abundă în precepte mistice, ceea ce demonstrează că, așa cum susțin cu insistență sufiții, Muhammad a fost, practic, primul șeic sufite în toate privințele, cu excepția denumirii propriu-zise. „Toate căile mistice sunt îngădite pentru cel care nu calcă pe urmele Mesagerului”, a spus Junayd¹ și tot el a adăugat: „Această cunoaștere [tradițională] a noastră este consfințită de spusele Mesagerului lui Dumnezeu”. Până astăzi, diferențele dintre confreriile sufite constau mai ales din modul în care întemeietorii ordinelor selectează din spectrul larg de practici oferite de exemplul și recomandarea Profetului însuși. Această funcțiune a Maestrului Spiritual era, însă, strâns legată de celelalte funcțiuni ale lui, alcătuind un tot armonios în persoana sa; tot astfel comunitatea aflată sub călăuzirea lui, cu toate deosebirile și discrepanțele reprezentate de înzestrările și pornirile individuale, era unită, alcătuind un întreg așa cum nu avea să mai existe ulterior.

A spune că ea alcătuia o unitate spirituală echivalează cu a spune că exista un răspuns comun la propria tendință de atracție către interior și în sus, iar un factor puternic al acestei înclinații mistice era, fără îndoială, prezența unui număr mai mare dintre „cei înaintați” în raport cu restul comunității decât în oricare altă epocă. „[...] vor fi mulțime dintre primii și

¹ Un sufite care a trăit în secolul al IX-lea la Bagdad, unde a murit în 910. Cele două citate sunt luate din lucrarea *Risālah* de Qushayrī.

puținii dintre ultimii”¹, spune Coranul, referindu-se la „cei înaintați”; iar unii dintre acești „mulți” trebuie socotiți ca o prelungire a prezenței sfințitoare și magnetice a Mesagerului însuși și deci ca un aspect al intervenției Divine, căci nu se poate afirma că oameni precum primii califi și alții dintre marii Însoțitori au făcut parte „întâmplător” din acea generație, așa cum nu este „întâmplător” nici faptul că cei doi sfinți (Ioan și Petru) – pentru a-i menționa doar pe aceștia – au trăit în vremea lui Hristos. Mai mult, deși ar fi, fără îndoială, exagerat să spunem, precum Hujwīrī, că sufismul se află „în fiecare” (fără a i se da neapărat acest nume), am putea spune măcar că prima comunitate (ca întreg) era deschisă spre misticism într-o manieră ce nu va mai fi cu putință odată cu cristalizarea anumitor bariere proprii exoterismului.

Trebuie să ne amintim, însă, înainte de toate, că o epocă apostolică este prin definiție o epocă în care „Porțile Cerului” au fost descuiate. Dacă noaptea Revelației este „mai bună decât o mie de luni”, este pentru că „Îngerii vor pogorî în ea cu Duhul”², iar această penetrare a naturalului de către supranatural, despre care putem spune că a continuat pe tot timpul misiunii Mesagerului, trebuie să facă anumite posibilități accesibile celor care, în mod obișnuit, n-ar fi putut să ajungă la ele. Prin impactul miracolelor,

¹ *Op. cit.*, LVI: 13–14.

² *Op. cit.*, XCVII: 4.



nenumărate suflete pot fi înzestrate cu un grad de certitudine care, în alte vremuri, era prerogativa exclusivă a câtorva mistici pe deplin realizați, iar atunci când semn după semn, atât în Revelație, cât și în modalități analoage ei, demonstrează că Ochiul Divin se concentrează asupra respectivilor „oameni aleși”, condițiile sunt extrem de favorabile pentru ca mai mulți oameni să poată atinge ceea ce avea să devină curând o particularitate proprie numai sufiților, adică *ihsān*, „că se cuvine să te închini lui Dumnezeu ca și cum L-ai vedea, iar, dacă nu-L vezi, El totuși te vede”.

După moartea Profetului, moștenitorii săi spirituali au făcut tot posibilul pentru a păstra unitatea, pentru ca epoca lui, epoca depășirii de sine, să poată fi prelungită. Având exemplul lui încă proaspăt în memorie, n-au avut de ales, trebuind să asculte porunca pe care Coranul i-a dat-o Profetului: „Coboară-ți aripa asupra celor care te urmează”¹. Fără a se compromite cumva, exaltarea poate să nu mai fie exclusivă acolo unde nu există nimic care trebuie exclus. Un Sfânt își va „coboară aripa” pentru copii, deoarece ei sunt curați și nelumești, ei înșiși căutând să „ridice aripa”; este inevitabil ca în Mesagerul Divin să existe o „paternitate” transcendentă ce nu are doar un efect unificator, ci și unul „simplificator” care face ca toți membrii comunității, indiferent de vârstă, să redevină, cumva, „copii”.

¹ *Op. cit.*, XXVI: 215.

Asta nu înseamnă totuși că aspectul exclusivist al sufismului nu-și are și el originile în epoca respectivă. Profetul a dat anumite învățături care nu erau destinate tuturor. Următoarea „Rostire sfântă tradițională”, pe care Bukhārī, unul dintre cei mai scrupuloși și de încredere tradiționaliști, o acceptă ca autentică, se referă nu doar la o singură asemenea învățătură, ci la o întreagă categorie. Cel care vorbește este Abū Hurayrah, unul dintre Însoțitori: „Am păstrat cu sfințenie în memorie două comori de cunoaștere pe care le-am dobândit de la Mesagerul lui Dumnezeu. Pe una dintre ele am făcut-o cunoscută; dar, dacă aş divulga-o pe cealaltă, mi-ați tăia gâtul”¹.

Nici Coranul „nu-și coboară invariabil aripa”, așa cum reiese limpede din citatele anterioare. Pentru a adăuga încă un exemplu, doctrina impermanenței sufletului ca atare este mistică în sensul cel mai exclusivist cu putință; cuvinte precum „totul este pieritor în afară de Fața Sa”², deși, în principiu, sunt destinate tuturor, îi exclud, de fapt, pe cei mai mulți, trecând pe deasupra lor. Am văzut, de asemenea, că și Coranul este explicit atunci când vorbește despre distincțiile pe care le face în legătură cu ierarhia spirituală. Acestor distincții, însă, care s-au făcut, cu siguranță, simțite în relațiile interumane, nu le corespundea încă nicio structură exterioară. A fost

¹ *Op. cit.*, ‘Ilm: 42.

² *Op. cit.*, XXVIII: 88.



în natura lucrurilor ca, după moartea Profetului, să se formeze spontan grupuri în jurul celui mai respectabil Însoțitor, și putem fi siguri că ele existau deja înainte ca el să devină calif, 'Ali fiind cel mai remarcabil dintre aceste „centre” spirituale. Nu avem, însă, dovezi că exista ceva similar unei confrerii. Singura frăție organizată era cea a islamului însuși.

Dacă ne-am întreba când s-a încheiat epoca apostolică, un posibil răspuns ar fi că ea s-a încheiat odată cu moartea Profetului, care a reprezentat închiderea unei porți imense. Dar se poate spune că o altă poartă s-a închis odată cu moartea lui 'Ali. Până atunci, autoritatea spirituală și puterea temporală s-au îngemănat, atât în fapt, cât și în teorie, în persoana califului, așa cum fuseseră ele în persoana Profetului. Nici autoritatea spirituală nu fusese fragmentată: califul era capul legitim al comunității din punct de vedere teologic și mistic. Dar după cei patru „califi ortodocși”, așa cum sunt ei numiți, califatul a început să semene tot mai mult cu o dinastie, califul păstrându-și autoritatea spirituală care nu mai era, însă, decât nominală, de vreme ce această autoritate începea să fie împărțită între juriști, teologi și mistici, fiecare exercitând-o în domeniul lor.

O figură intermediară de primă mărime din această perioadă a fost Șasan al-Bașrī, numit astfel, deoarece el și-a petrecut cea mai mare parte a lunzii sale vieți la Basra, în sudul Irakului. El s-a născut,



însă, la Medina, spre sfârșitul domniei lui ‘Umar, cel de-al doilea calif, despre care se spune că i-a dat binecuvântarea și că a prezis lucruri mari în legătură cu el, cel care, în adolescență, fiind încă la Medina, stătea la picioarele lui ‘Alī. Tocmai prin acest Ḥasan¹ multe dintre confreriile sufite își pot revendica descendența spirituală de la ‘Alī, și deci de la Profet. Ḥasan este intermediar în sensul că el a crescut în epoca apostolică, dar la momentul morții sale, la vârsta de 86 de ani, în anul 728 d. Hr., misticii islamului deveniseră o categorie distinctă.

Grație profundeii sale smerenii și generozității, multe dintre lucrurile care ni s-au transmis despre Ḥasan sunt sub formă de anecdote spuse de el spre lauda altora și în detrimentul lui însuși. Pentru a da un exemplu, cel care avea să-i fie succesor, Ḥabīb al-‘Ajamī – acest ultim nume însemnând „Persanul” –, avea mari dificultăți, cel puțin la începutul uceniciei, cu pronunția limbii arabe. Ḥasan s-a rugat deseori împreună cu Ḥabīb și, fiind atât maestrul, cât și cel mai vârstnic dintre ei, conducea rugăciunea cu discipolul în spatele lui. Odată, însă, rugăciunea a fost începută de Ḥabīb, nedându-și seama că Ḥasan era prezent, așa că s-ar fi convenit ca Ḥasan să se așeze în spatele lui, deoarece nu este recomandabil a săvârși

¹ A nu se confunda cu Ḥasan, fiul cel mai mare al lui ‘Alī, pe care Ordinul *Shādhilī* îl consideră una dintre verigile sale de legătură spirituală cu Profetul.



rugăciunea rituală de unul singur dacă există alternativă. Însă araba lui Ḥabīb era atât de proastă, încât Ḥasan se îndoia că rugăciunea va fi validă. În plus, legea exoterică spune că, în caz că rugăciunea celui care conduce nu este validă, acest neajuns invalidează respectiva rugăciune pentru toți cei care se roagă în spatele lui. După un moment de ezitare, Ḥasan și-a spus rugăciunea singur. În acea noapte, însă, el a avut o viziune în care Dumnezeu i-a reproșat că și-a închipuit că în balanța Divinității o puritate a intenției și o fervoare atât de mari ca ale lui Ḥabīb ar putea vreo dată să fie invalidate de câteva greșeli de pronunție.

Într-unul dintre enunțurile sale, Ḥasan menționează posibilitatea de a vedea clar viața viitoare încă din timpul acestei vieți și descrie amprenta persistentă a acestei pregustări. El vorbește despre asemenea vizionari într-o manieră obiectivă, dar este clar din ceea ce spune că el este unul dintre ei: „Privitorul crede că ei sunt bolnavi, dar nu boala i-a doborât pe acei oameni. Sau, dacă vreți, ei sunt într-un totu copleșiți de amintirea Vieții de Apoi”¹.

El a spus, de asemenea: „Cel care Îl cunoaște pe Dumnezeu Îl iubește, iar cel care cunoaște lumea se înfrânează de la ea”². Avem aici însăși chintesența sufismului, căci nu este dat oricui să exprime asemenea adevăruri.

¹ Abū Nu‘aym al-Iṣbahānī, *Ḥilyat al-awliyā’*.

² Abū Sa‘īd al-Kharrāz, *Kitāb aṣ-Ṣidq* (*Cartea Veridicității*).

Originară și ea din Basra, Rābi‘ah al-‘Adawiyah avea doar 11 ani la moartea lui Ḥasan. Prin urmare, nu se poate afirma în niciun caz că ea aparține primei epoci a islamului, deoarece și-a petrecut întreaga viață în perioada de degradare accelerată care i-a urmat. Într-o vreme caracterizată de o pierdere a simțului valorilor, vocația – am putea spune chiar misiunea ei – a fost de a întruchipa la cel mai înalt nivel, adică pe tărâmul Spiritului, restabilirea adevăratelor priorități – Dumnezeu înaintea Paradisului¹, Absolutul înaintea relativului. Unele dintre spusele ei, precum cea citată la sfârșitul capitolului precedent, ar fi fost de neconceput pe vremea generațiilor anterioare, nu în privința celor exprimate, ci în privința modalității de expresie. Acest lucru este valabil în legătură cu spusele multor mistici contemporani cu ea. Scrupulele care îi făceau pe primii aleși islamici să nu se arate prea diferiți de restul comunității erau acum contrabalansate de obligația de a nu fi trași în jos de „balastul” din ce în ce mai greu. Unitatea inițială fusese iremediabil pierdută. Dāwud aṭ-Ṭā‘ī – discipol și succesor al lui Ḥabīb al-‘Ajamī – a mers mai departe, ajungând să spună: „Abține-te de la această lume și fă-ți din

¹ Tocmai în acest sens, ea cita proverbul *al-jār thumma’d-dār* (vecinul și apoi casa), versiunea arabă a maximei cunoscute pretutindeni potrivit căreia, când alegi o casă, este mai important să vezi cine îți vor fi vecini decât cum arată casa.



moarte mic dejun și fugi de oameni ca și cum ai fugi de niște animale de pradă”¹.

Cu toate acestea, există o responsabilitate comunitară de la care sufismul nu se poate sustrage, iar această responsabilitate este legată de caracterul lui necesar. Sufismul este necesar, deoarece el este pentru islam ceea ce inima este pentru corp. Ca și inima trupească, el trebuie să fie ascuns, protejat și fixat cu fermitate în centru; în același timp, însă, el nu poate refuza să hrănească „arterele”, pulsând viață în ele. În islam, relația dintre ezoterism și exoterism este, așadar, pe cât de complexă pe atât de delicată. Priviți din afară, sufiții par să creeze încontinuu prăpăstii și să construiască punți între ei și restul comunității. Dar a-i împărți pe misticii islamului în două categorii pe această bază ar fi o simplificare extrem de înșelătoare, căci toți sufiții demni de acest nume trebuie să fie „inimi” în toate sensurile, după modelul acestui simbol, despre care Profetul a spus: „Pământul nu va fi lipsit niciodată de patruzeci de bărbați cu inimi precum inima Prietenului² Celui Preamilostiv. Prin ei ți se va da să bei și prin ei ți se va da să mănânci”. Însă acțiunea supraumană a prezenței despre care se vorbește aici nu ar fi diminuată nicidecum de acțiunea omenească de a „fugi de oameni”. Istoria mis-

¹ Qushayrî: *Risālah*.

² Avraam.

ticismului demonstrează că un eremit poate avea o prezență dintre cele mai radiante.

Indiferent dacă au trăit în epoca de început a islamului sau mai târziu, sufiții sunt de acord că Junayd¹ a fost unul dintre cei mai mari mistici din rândul lor. Chiar și propriul lui șeic, Sarī as-Saqāṭī, el însuși unul dintre cei mai mari maeștri ai sufismului, se spune că ar fi afirmat că discipolul său (care era în același timp și nepotul lui) se afla pe o treaptă superioară în comparație cu el. Este adevărat că, într-un anumit sens, o astfel de remarcă este absurdă, căci, dacă putem spune despre Sarī sau despre oricare alt(ă) Sfânt(ă) că a fost „mare”, asta înseamnă că el sau ea a atins [nivelul] extincției în Esența Divină, mai precis, în Măreția Absolută. Comparațiile se pot face doar la nivelul Manifestării Divine care se află sub nivelul Sinelui Suprem și Nemanifestat. După cum remarcă șeicul [Aḥmad] al-‘Alawī: „Manifestarea Divină variază ca intensitate de la o persoană la alta... Ochii lăuntrici ai oamenilor sunt dispuși într-o ordine ierarhică, iar recipientele secrete sunt mai încăpătoare în cazul unora decât în cel al altora. Chiar și așa, El se manifestă pe Sine într-un [om] conform capacității fiecăruia”². El continuă apoi să vorbească despre

¹ Vezi mai sus, p. 145, nota 1.

² Vezi *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, p. 162.



incomparabila anvergură a capacității interioare a Mesagerului de a primi Manifestările Divine.¹

Dacă dorim să cunoaștem această ierarhie a Sfinților, tot ceea ce putem face este să acceptăm chiar opiniile Sfinților. Ei i-au dat lui Junayd titlurile de „Domn al Grupului”², „Păun al Săracilor” și „Șeic al Șeicilor”.

Pe lângă spusele deja menționate ale lui Junayd, cea care urmează este legată în mod special de titlul acestei cărți:

„Sufismul înseamnă ca Dumnezeu să te facă să te stingi față de tine însuși și să trăiești [*doar*] în El”.

Referindu-se la darul intimității (*uns*) cu Dumnezeu, el a mai spus: „L-am auzit pe Sarī spunând: «Robul poate ajunge la un punct în care, dacă fața i-ar fi lovită cu o sabie, el nici n-ar [*mai*] băga de seamă» și ceva în inima mea a consimțit la acesta chiar înainte de a veni vremea când [*chiar*] am văzut că era așa cum spusese el”³.

¹ Este clar că Abu Yazid al-Bistami se referea la aceste Manifestări când a spus „Dacă un singur atom al Profetului s-ar manifesta în fața creației, nimic din ceea ce este sub [nivelul] Tronului [Divin] n-ar putea să-i reziste” (Kalābādhī, *Ta’arruf*, cap. XXIV, în traducerea lui Arberry, *The Doctrine of the Sufis*, p. 54).

² Sufiții sunt deseori cunoscuți ca „Grupul” (*aṭ-ṭā’ifah*) din cauza unui verset din Coran (LXXIII: 20) care se referă la un anumit grup ce l-a urmat pe Profet în privința intensității extreme a modului său de închinare, spre deosebire de majoritate, care nu a făcut-o.

³ Qushayrī, *Risālah*.

În legătură cu Junayd și contemporanii săi, nu este lipsit de relevanță să examinăm un aspect referitor la beția spirituală (*sukr*) și sobrietatea spirituală (*ṣaḥw*). Așa cum am văzut, acestea corespund celor două binecuvântări invocate asupra Mesagerului potrivit poruncii din Coran, binecuvântări care se reflectă asupra celui care face invocația în funcție de capacitatea sa de a le primi. Asta înseamnă că nimeni nu poate purta numele de sufit în sensul plener al cuvântului dacă nu se împărtășește de la amândouă binecuvântările. Cu toate acestea, este posibil să facem deosebirea între diferiți Sfinți, căci la unii dintre ei beția rămâne exclusiv lăuntrică, în vreme ce la alții ea dă pe dinafară, eclipsând, uneori, sobrietatea exterioară. Oricare ar fi fost diferențele dintre Ḥasan și Rābi‘ah, beția lor spirituală nu pare a fi fost explicit manifestată în exterior, putând afirma același lucru, cu și mai multă îndreptățire, în cazul lui Junayd.¹ Dar lucrurile au stat altfel, de exemplu, în cazul lui Abū Yazīd al-Bistāmī, iar unele dintre rostirile lui inspirate – precum cele ale lui Ḥallāj cu aproape 50 de ani mai târziu – au stârnit multă ostilitate împotriva sufismului din partea autorităților exoterice. Abū Yazīd a fost cel care a exclamat: „Slavă Mie! Cât de

¹ Vezi Hujwīrī, *Kashf al-Mahjūb*, pp. 184–6 și, de asemenea, ‘Alī Ḥasan ‘Abd al-Qādir, *The Life and Personality and Writings of Al-Junayd*, cap. IV.



mare îmi este Majestatea!” Iar Ḥallāj a fost omorât pentru că a spus „Eu sunt Adevărul”.

Sufiții erau deja în defensivă dinaintea acestui eveniment. În timpul celei de-a doua și a treia generații islamice au apărut secte eretice de diferite tipuri, iar autoritățile exoterice, care cunoșteau bine pericolele ereziei, nu erau întotdeauna capabile să discearnă între o concepție religioasă ce se deosebea de a lor, deoarece era deviantă, și alta care se deosebea ca profunzime.¹ În plus, tocmai în acea vreme începeau să se formeze confreriile sufite, iar când este vorba despre grupuri, suspiciunile sunt, de regulă, mai puternice, existând o mai mare probabilitate de a se acționa în acest sens. Atenția negativă pe care procesul și condamnarea lui Hallāj² au atras-o asupra sufismului a fost exact ceea ce sufiții înșiși ar fi vrut să evite.³ Dar oricare ar fi fost efectul lui imediat, mar-

¹ Mulți erudiți occidentali par a suferi de o lipsă a discernământului, dacă este să judecăm după modul în care folosesc epitetul „ortodox”. În jargonul modern al orientaliștilor, acest cuvânt de preț și de neînlocuit aproape că ajunge să fie un sinonim pentru „superficial” sau „exoteric”.

² În 922.

³ Junayd, de exemplu, și-a dojenit nu o dată discipolul favorit, Abū Bakr ash-Shiblī, pentru că era prea explicit, avertizându-l să nu divulge tainele misticismului în fața celor care nu aveau dreptul să le cunoască (vezi Sarrāj, *Kitāb al-Luma'*, p. 234 în ediția lui Nicholson). Atitudinea obișnuită a lui Junayd nu l-a împiedicat totuși să spună despre Abū Yazīd al-Bistāmī: „Rangul lui Abū Yazīd între noi este precum cel al lui Gabriel [Jibrā'il] printre Îngeri” (Hujwīrī, *Kashf al-Maḥjūb*, cap. XII).

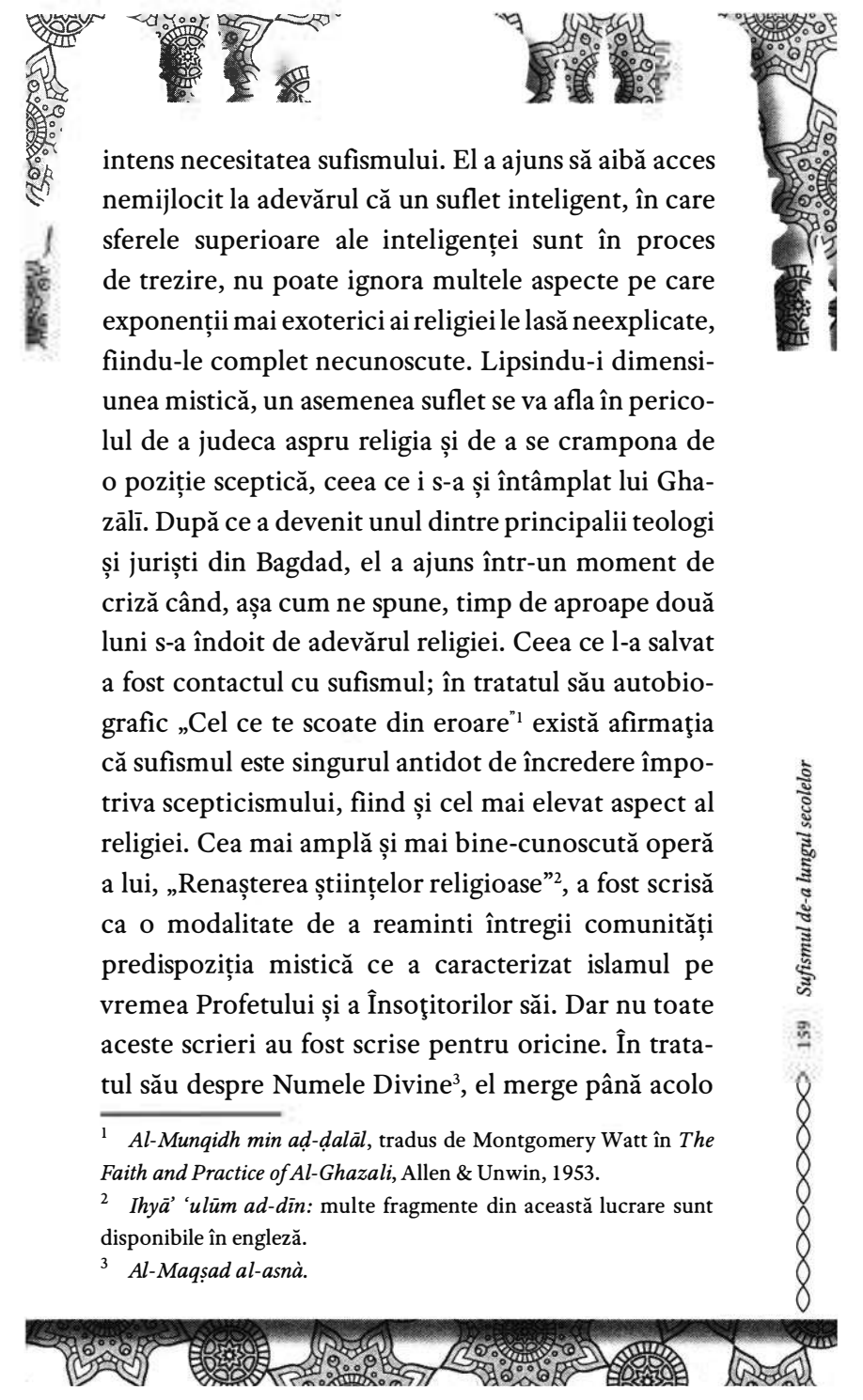


tiriul lui s-a dovedit, în cele din urmă, a fi o sursă de putere pentru statutul misticilor și misticismului în sânul comunității ca întreg. Verdictul „niciun om nu are dreptul să rostească asemenea cuvinte” a ajuns să fie anulat încetul cu încetul în favoarea recursului „în acest caz, nu omul era cel ce vorbea”; acest enunț constituie acum, pentru tot mai mulți musulmani, o dovadă foarte importantă¹ că Ḥallāj a fost unul dintre cei mai mari Sfinți ai islamului, slujind în același timp ca demonstrație a faptului că sufiții nu sunt întotdeauna direct responsabili pentru ceea ce spun.

Ceea ce a dobândit Ḥallāj în mod potențial s-a putut concretiza doar pe baza unei recunoașteri mai ample a sufismului, care s-a înfăptuit treptat pe parcursul următorilor 200 de ani. S-a ajuns aici cu ajutorul unor tratate sufite mai simple², care au putut sluji drept punți între mistici și comunitate ca întreg. Dar această recunoaștere se datorează înainte de orice unui eveniment ce s-a petrecut în viața unei foarte distinse autorități exoterice din cea de-a doua jumătate a secolului al XI-lea, al-Ghazālī, care a resimțit

¹ *Veritas omnia vincit*; iar suma a ceea ce ne-a parvenit în legătură cu el – declarații, scrieri și trăsături ale vieții sale – are o prea clară aură spirituală, risipindu-ne astfel orice îndoială că era un om direct conștient de rădăcinile sale divine.

² Unele dintre ele sunt disponibile în limba engleză ca, de exemplu, tratatul lui Kalābādhī, *Ta'arruf* (*The Doctrine of the Sufis* în traducerea lui Arberry) și cel al lui Hujwīrī – *Kashf al-Mahjūb* (tradus de Nicholson).



intens necesitatea sufismului. El a ajuns să aibă acces nemijlocit la adevărul că un suflet inteligent, în care sferile superioare ale inteligenței sunt în proces de trezire, nu poate ignora multele aspecte pe care exponenții mai exoterici ai religiei le lasă neexplicate, fiindu-le complet necunoscute. Lipsindu-i dimensiunea mistică, un asemenea suflet se va afla în pericolul de a judeca aspru religia și de a se crampona de o poziție sceptică, ceea ce i s-a și întâmplat lui Ghazālī. După ce a devenit unul dintre principalii teologi și juriști din Bagdad, el a ajuns într-un moment de criză când, așa cum ne spune, timp de aproape două luni s-a îndoit de adevărul religiei. Ceea ce l-a salvat a fost contactul cu sufismul; în tratatul său autobiografic „Cel ce te scoate din eroare”¹ există afirmația că sufismul este singurul antidot de încredere împotriva scepticismului, fiind și cel mai elevat aspect al religiei. Cea mai amplă și mai bine-cunoscută operă a lui, „Renașterea științelor religioase”², a fost scrisă ca o modalitate de a reaminti întregii comunități predispoziția mistică ce a caracterizat islamul pe vremea Profetului și a Însoțitorilor săi. Dar nu toate aceste scrieri au fost scrise pentru oricine. În tratatul său despre Numele Divine³, el merge până acolo

¹ *Al-Munqidh min ad-ḍalāl*, tradus de Montgomery Watt în *The Faith and Practice of Al-Ghazali*, Allen & Unwin, 1953.

² *Ihyā’ ‘ulūm ad-dīn*: multe fragmente din această lucrare sunt disponibile în engleză.

³ *Al-Maḥṣad al-asnā*.

încât să spună că invocarea Numelui *Allāh* este un mijloc de deificare (*ta'alluh*), iar în „Firida Luminiilor”¹, el expune doctrina despre Unitatea Ființei cu o neabătută franchețe.

Dacă se poate spune că, mai mult decât oricine altcineva, Ghazālī a pregătit calea pentru ca sufismul să fie recunoscut [de întreaga comunitate], contemporanul său mai tânăr ‘Abd al-Qādir al-Jilānī (în vârstă de 33 de ani la moartea lui Ghazālī, din 1111) a fost cel care a făcut ca recunoașterea să fie într-un totu efectivă. Ca și predecesorul lui, ‘Abd al-Qādir a fost un fel de autoritate exoterică și aflăm că, în clipa când a intrat, în sfârșit, într-o confrerie sufită, unii dintre ceilalți inițiați erau oarecum iritați de prezența unui jurist [al școlii] *Hanbalī* în mijlocul lor. Ei nu aveau de unde să știe că pentru următoarele opt secole și mai bine – adică până în zilele noastre – acest novice urma să fie cunoscut ca „Sultanul Sfinților”. Nu ar fi greșit, probabil, să spunem că, de la moartea Califului ‘Alī, nimeni nu a mai exercitat personal o influență spirituală atât de vastă precum ‘Abd al-Qādir. Darurile lui lăuntrice s-au revărsat în parte spre exterior sub forma darului unei elocințe extraordinare. Astfel, vreme de mulți ani, el a ținut discursuri cu conținut mistic în apropierea uneia dintre porțile Bagdadu-

¹ *Mishkāt al-anwār*. (Traducerea engleză a lui Gairdner, publicată în 1924, nu este ușor de găsit.)



lui. Respectivile discursuri erau ascultate nu doar de musulmani, ci și de evrei și creștini, mulți dintre aceștia convertindu-se [ulterior] la islam prin intermediul sufismului, iar confreria din care făcea parte s-a răspândit în aproape toată lumea islamică în decursul unei singure generații de la moartea sa.

Înființarea confreriei (*ṭarīqah*) *Qādirī*, ca o ramură a mai vechii confrerii *Junaydī* în care ‘Abd al-Qādir însuși fusese inițiat, a fost urmată de înființarea de ramuri ale altor confrerii mai vechi. Confreria *Chishtī*, înființată de Mu‘īn ad-Dīn Chishtī (mort în 1236), contemporanul mai tânăr al lui ‘Abd al-Qādir, a devenit una dintre cele mai răspândite confrerii sufite din India.

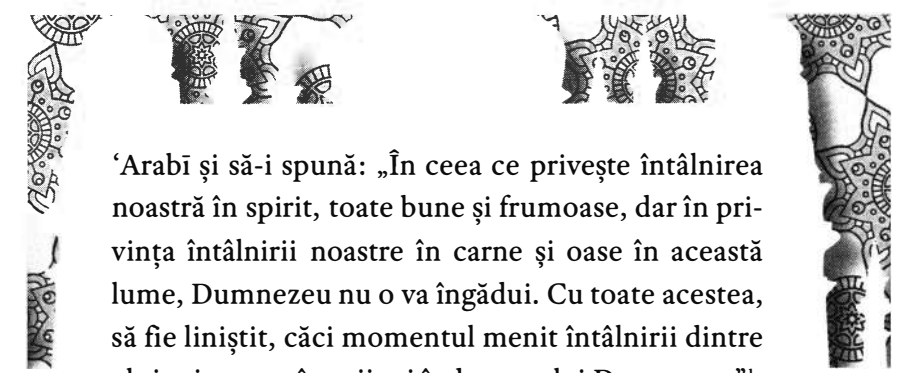
Tot acestei epoci îi aparține Jalāl ad-Dīn Rūmī (mort în 1273), cel mai mare poet mistic persan, a cărui confrerie *Mawlawī* (*Mevlevi*) a fost menționată deja în legătură cu dansul sacru. Dar confreria care se aseamănă cel mai mult cu *ṭarīqah*-ul lui ‘Abd al-Qādir în privința răspândirii este cea a lui Abū-Ḥasan ash-Shādhilī (mort în 1258). Amândouă confreriile au fost mai răspândite decât pare, deoarece majoritatea confreriilor înființate sub diverse nume în ultimii 600 de ani provin, de fapt, din una dintre acestea două.

Abū Madyan Shu‘ayb și Muḥyi ‘d-Dīn ibn ‘Arabī, două figuri remarcabile ale acestei epoci, sunt, fără

îndoială, egali¹ ca importanță cu cei patru pe care tocmai i-am menționat. Abū Madyan s-a născut la Sevilla, dar apoi a plecat în Orient, aflându-se la Bagdad în timpul vieții lui ‘Abd al-Qādir, despre care se spune că l-ar fi investit cu mantaua inițiativă (*khirqah*). În cele din urmă, el a revenit în Occident, petrecându-și ultimii ani de viață în Algeria, țară asupra căreia, într-un anumit sens, el încă stăpânește din mormântul său situat în apropierea orașului Tlemcen.

Muḥyi ’d-Dīn ibn ‘Arabī poate fi considerat ca moștenitorul lui Abū Madyan, căci el s-a aflat într-o legătură strânsă cu câțiva dintre discipolii săi și vorbește întotdeauna despre el cu mare respect, numindu-l uneori „șeicul meu”. Mai mult, deși ei nu s-au întâlnit niciodată, legătura spirituală dintre ei a fost confirmată când, încă tânăr fiind, Muḥyi ’d-Dīn a primit darul levitației. El ne povestește că, într-o zi, imediat după ce și-a spus rugăciunea de seară acasă la Sevilla, a început să se gândească la Abū Madyan și să fie copleșit de dorința de a-l vedea. După câteva minute, la el a venit cineva, salutându-l și spunându-i că tocmai și-a încheiat rugăciunea de seară la Bugia, în Algeria, împreună cu Abū Madyan care i-a spus să meargă imediat la Ibn

¹ Faptul că Muḥyi ’d-Dīn este cunoscut drept „Cel mai Mare Șeic” sugerează altceva, dar, deși [reprezentanții ordinelor] *Qādirī* și *Shādhilī* i-au îngăduit cu bună știință să poarte acest titlu, este sigur că ei nu-l considerau mai important decât propriii lor înaintași.



‘Arabī și să-i spună: „În ceea ce privește întâlnirea noastră în spirit, toate bune și frumoase, dar în privința întâlnirii noastre în carne și oase în această lume, Dumnezeu nu o va îngădui. Cu toate acestea, să fie liniștit, căci momentul menit întâlnirii dintre el și mine este în grija și îndurarea lui Dumnezeu”¹.

Alt moștenitor spiritual întru totul remarcabil al lui Abū Madyan a fost ‘Abd as-Salām ibn Mashīsh, care nici el nu pare să se fi întâlnit cu maestrul, legătura fiind asigurată de un intermediar. Ibn Mashīsh a fost maestrul lui Abū ‘l-Ḥasan ash-Shādhilī și, împreună cu Abū Madyan, ei acoperă trei generații ca o triadă care demonstrează – dacă mai era nevoie de vreo demonstrație – relativa neimportantă a condeiului în sufism. Ca scrieri, ei nu ne-au lăsat decât câteva poeme, aforisme și litanii². Cu toate acestea, de-a lungul secolelor și până astăzi, generațiile succesive de sufiți afirmă unanim anvergura ieșită din comun a acestor maeștri și este de neconceput ca vreun erudit să fie de altă părere, indiferent cât de mare i-ar fi acribia în documentare.

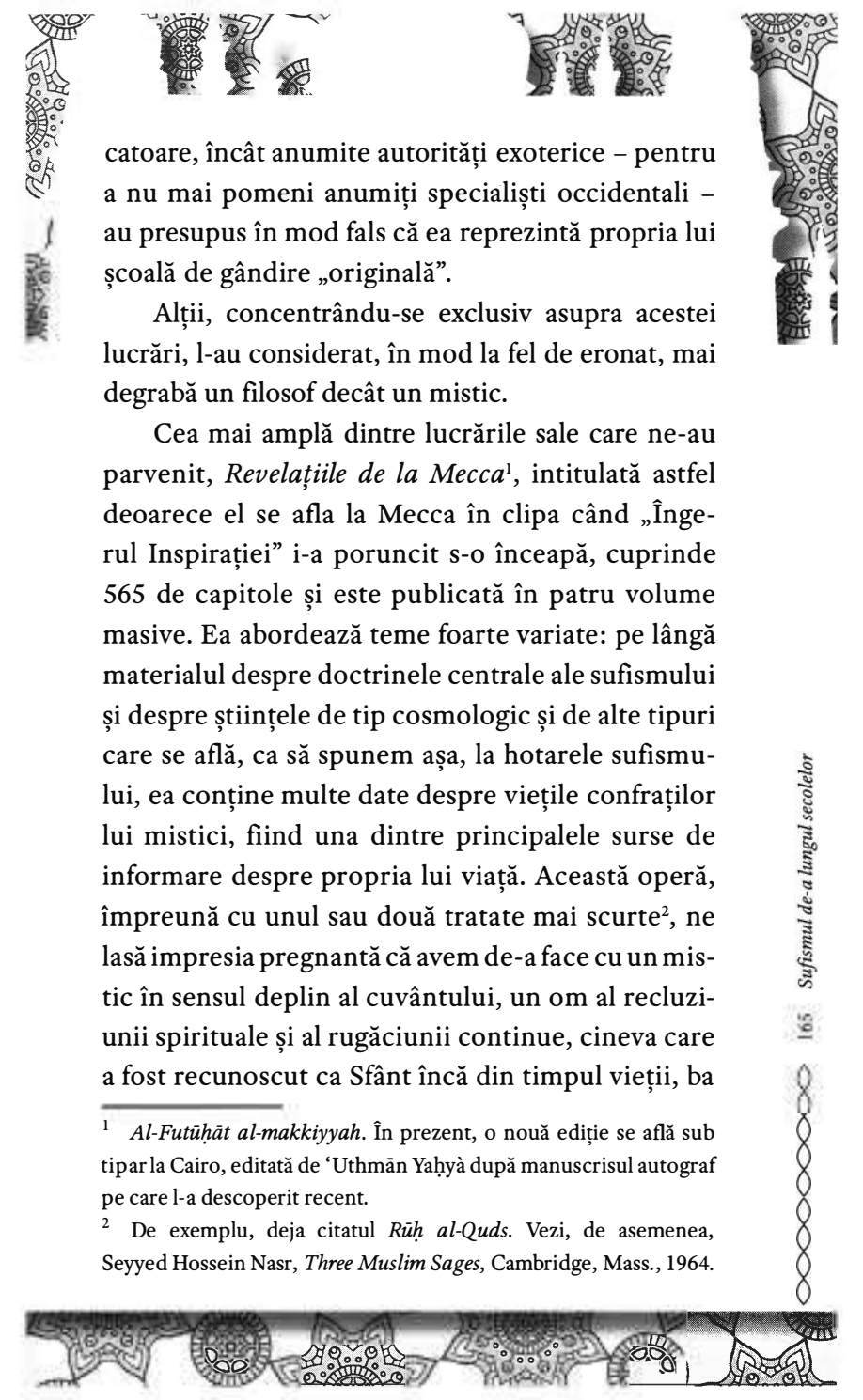
Pe de altă parte, contemporanul lor Muḥyi ‘d-Dīn a fost cel mai prolific dintre toți scriitorii

¹ *Sufis of Andalusia* (The *Rūḥ al-Quds* and *ad-Durrat al-Fākhīrah*) în traducerea lui Ralph Austin, Allen & Unwin, 1971, p. 121.

² Trebuie să recunoaștem totuși că poemul de laudă a Profetului scris de Ibn Mashīsh – *aṣ-Ṣalāt al-Mashīshiyyah* – și incantația lui Abū ‘l-Ḥasan – *Ḥizb al-Baḥr*, sunt printre cele mai des recitate litanii sufite.

sufiți. El insistă că intenția lui nu era de a scrie, actul fiind-i impus cu forța. Numai scriindu-și una sau alta dintre lucrări putea să-și găsească pacea, să domolească focul inspirației speciale care îl îmboldea să o scrie, pretinzând a nu fi scris nimic decât sub o asemenea presiune. Conștient de autoritatea de care se bucura, îi era teamă că, în următorii ani, i se vor atribui scrieri care nu sunt ale lui – o teamă ce s-a dovedit a nu fi deloc lipsită de temei. Cu puțin timp înaintea morții, el a alcătuit lista celor 270 de opere ale sale, împărțite în patru grupe. Un grup este format din cărți pe care „Adevărul Prea-Înalt mi-a poruncit, în inima mea, să le aștern pe hârtie, dar despre care nu mi-a dat încă poruncă să le dau în vileag omenirii”. Dintre aceste 176 de lucrări, ne-au parvenit doar 16, multe dintre operele pe care nu le-a tăinuit deliberat părănd a se fi pierdut și ele. Ceea ce a supraviețuit este totuși o comoară de proză și poezie ce a exercitat o influență colosală asupra sufismului de atunci încolo. Cea mai citită și mai comentată operă a lui, „Înțelepciunea Profetilor”¹, având 27 de capitole, unul pentru fiecare Profet, „i-a fost dată” într-o singură noapte, când avea deja 65 de ani. Aici, ca și în alte lucrări, el înfățișează doctrina despre Unitatea Ființei într-o manieră atât de explicită și, adesea, atât de provo-

¹ *Fușûş al-ḥikam*. [În limba română: Ibn Arabi – *Cartea înțelepciunii*, editura Herald, 2017, colecția „Înțelepciunea Inimii”]



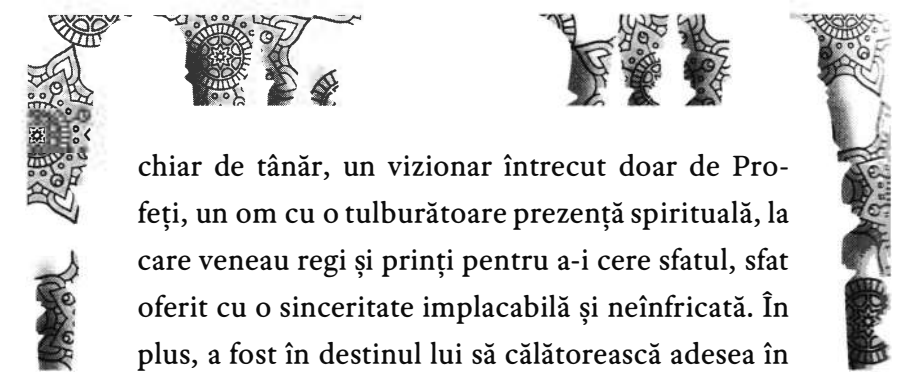
catoare, încât anumite autorități exoterice – pentru a nu mai pomeni anumiți specialiști occidentali – au presupus în mod fals că ea reprezintă propria lui școală de gândire „originală”.

Alții, concentrându-se exclusiv asupra acestei lucrări, l-au considerat, în mod la fel de eronat, mai degrabă un filosof decât un mistic.

Cea mai amplă dintre lucrările sale care ne-au parvenit, *Revelațiile de la Mecca*¹, intitulată astfel deoarece el se afla la Mecca în clipa când „Îngerul Inspirației” i-a poruncit s-o înceapă, cuprinde 565 de capitole și este publicată în patru volume masive. Ea abordează teme foarte variate: pe lângă materialul despre doctrinele centrale ale sufismului și despre științele de tip cosmologic și de alte tipuri care se află, ca să spunem așa, la hotarele sufismului, ea conține multe date despre viețile confrăților lui mistici, fiind una dintre principalele surse de informare despre propria lui viață. Această operă, împreună cu unul sau două tratate mai scurte², ne lasă impresia pregnantă că avem de-a face cu un mistic în sensul deplin al cuvântului, un om al reclusiunii spirituale și al rugăciunii continue, cineva care a fost recunoscut ca Sfânt încă din timpul vieții, ba

¹ *Al-Futūḥāt al-makkiyyah*. În prezent, o nouă ediție se află sub tipar la Cairo, editată de ‘Uthmān Yaḥyā după manuscrisul autograf pe care l-a descoperit recent.

² De exemplu, deja citatul *Rūḥ al-Quds*. Vezi, de asemenea, Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*, Cambridge, Mass., 1964.



chiar de tânăr, un vizionar întrecut doar de Profeți, un om cu o tulburătoare prezență spirituală, la care veneau regi și prinți pentru a-i cere sfatul, sfat oferit cu o sinceritate implacabilă și neînfricată. În plus, a fost în destinul lui să călătorească adesea în locuri îndepărtate¹, în timpul vieții sale contactele personale fiind cel puțin la fel de importante ca și scrierile sale pentru a-i face simțită prezența.

Caracteristica esențială a perioadei pe care o avem în vedere a fost recunoașterea sufismului ca o parte integrantă a islamului și, în consecință, reintegrarea sufismului în comunitate, în măsura în care așa ceva era posibil în epoca unor depline „cristalizări” exoterice care nu existaseră la început. Se poate spune că următoarea afirmație, ce aparține unui jurist eminent² din secolul al XIV-lea, exprimă ceea ce era acum acceptat de toată comunitatea: „Există trei științe ce privesc religia: jurisprudența (*fiqh*) pe care „Rostirea sfântă tradițională” trans-

¹ Ca și Abū Madyan, el era un andaluz, fiind născut la Murcia și educat mai ales la Sevilla. După câteva vizite în nord-vestul Africii, la vârsta de 33 de ani, a avut o viziune în care a primit Porunca Divină de a merge în Orient. Acolo, după multe călătorii și după șederi mai lungi sau mai scurte în diferite locuri – Cairo, Mecca, Bagdad, Mosul, Konya, Alep și altele –, în cele din urmă s-a stabilit la Damasc, unde a murit în 1240. În secolul al XVI-lea, Sultanul Salīm al II-lea a construit o moschee pe mormântul lui.

² Tāj ad-Dīn as-Subkī.





misă de fiul lui 'Umar¹ o numește *islām* (supunere), principiile teologice (*uṣūl ad-dīn*)², care sunt numite *īmān* (credință), și misticismul (*taṣawwuf*) pe care Tradiția îl numește *iḥsān* (desăvârșire). În privința oricărui alt lucru, el trebuie făcut să se conformeze uneia dintre aceste trei categorii, altminteri el nu ține de domeniul religiei”³.

Recunoașterea necesită, în schimb, accesibilitatea, ceea ce presupune organizare, iar răspândirea confreriilor, ca și deschiderea lor tot mai mare, care a permis „sângelui dătător de viață” să circule mai liber în „corpul” islamului ca întreg, ar fi putut să fie dăunătoare pentru calitatea misticismului islamic, dacă nu am ști că gradul de accesibilitate a confreriilor nu poate fi niciodată total. S-ar cuveni, poate, să cităm sfatul pe care, vorbind despre

¹ 'Umar, cel de-al doilea calif, a fost prezent la rostirea ei și a transmis-o ulterior fiului său. Ea este cunoscută îndeobște ca „Rostirea sfântă tradițională a lui Gabriel [Jibrā 'il]”, deoarece, în cadrul ei, Profetul a definit cele trei planuri ale religiei ca răspuns la niște întrebări pe care i le-a pus Arhanghelul. El a răspuns la întrebarea „Ce este *islam*?” menționând cei „cinci piloni” (vezi mai sus, p. 104), iar la întrebarea „ce este *īmān*?” formulând *crezul* islamic (p. 25). Răspunsul Profetului la întrebarea „ce este *iḥsān*?” a fost dat deja (p. 78). Pentru o traducere a acestei „Rostiri sfinte tradiționale” fundamentale, vezi *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, pp. 44–45.

² Textual „principiile religiei”, dar contextul ne arată că ele se referă aici la „principiile realităților în care trebuie să credem” (spre deosebire de „ceea ce trebuie făcut”).

³ Pasajul de mai sus este tradus după un citat, care nu oferă decât numele autorului, nu și tratatul unde apare.

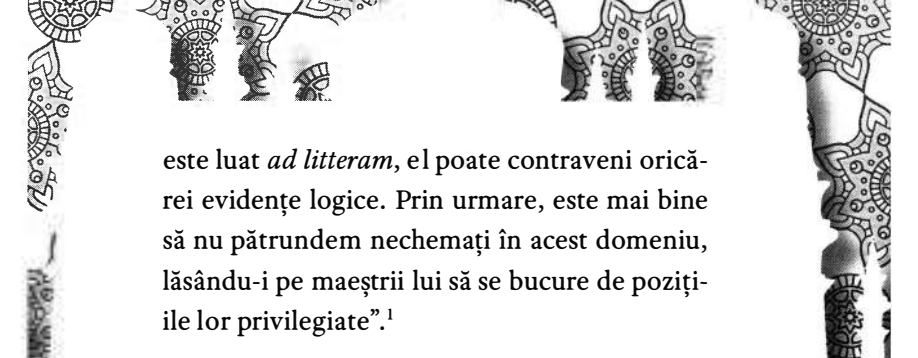


sufism, rectorul Universității Azhar din Cairo l-a dat studenților musulmani la începutul secolului al XIX-lea, deoarece faptul de a fi la conducerea celei mai importante instituții de învățământ din islam te transformă cumva într-o autoritate pentru întreaga lume islamică:

„Tezaurul tradițional al sufismului se împarte în două categorii. Una dintre acestea vizează disciplinarea caracterului și efortul de a-l face să-și însușească toate regulile de conduită spirituală. Acestei categorii îi aparțin cărți precum *Ihyā'* lui Ghazālī.[...] Acest tezaur tradițional este limpede ca lumina zilei, fiind la îndemâna oricui care dovedește o oarecare râvnă la învățatură. În cealaltă categorie, maeștrii sufiți sunt preocupați cu dezvăluirea unor taine și cu percepții spirituale nemijlocite de care au parte prin intermediul Manifestărilor Divine, ca în scrierile lui Muḥyi 'd-Dīn ibn 'Arabī și Jilī¹ și ale altora de aceeași factură. Acest tezaur tradițional este prea abscons pentru a fi înțeles de cineva care nu a avut parte de experiențe fie și numai parțial similare cu ale lor. În plus, se poate întâmpla ca felul lor de a se exprima să nu transmită în mod adecvat semnificația pe care au avut-o în vedere, astfel că, dacă mesajul

¹ Vezi mai sus, p. 96. Aici este vorba în special despre poemul său *al-'Ayniyyah* care este publicat și tradus parțial în Anexa I a cărții *Studies in Islamic Mysticism* de Nicholson.



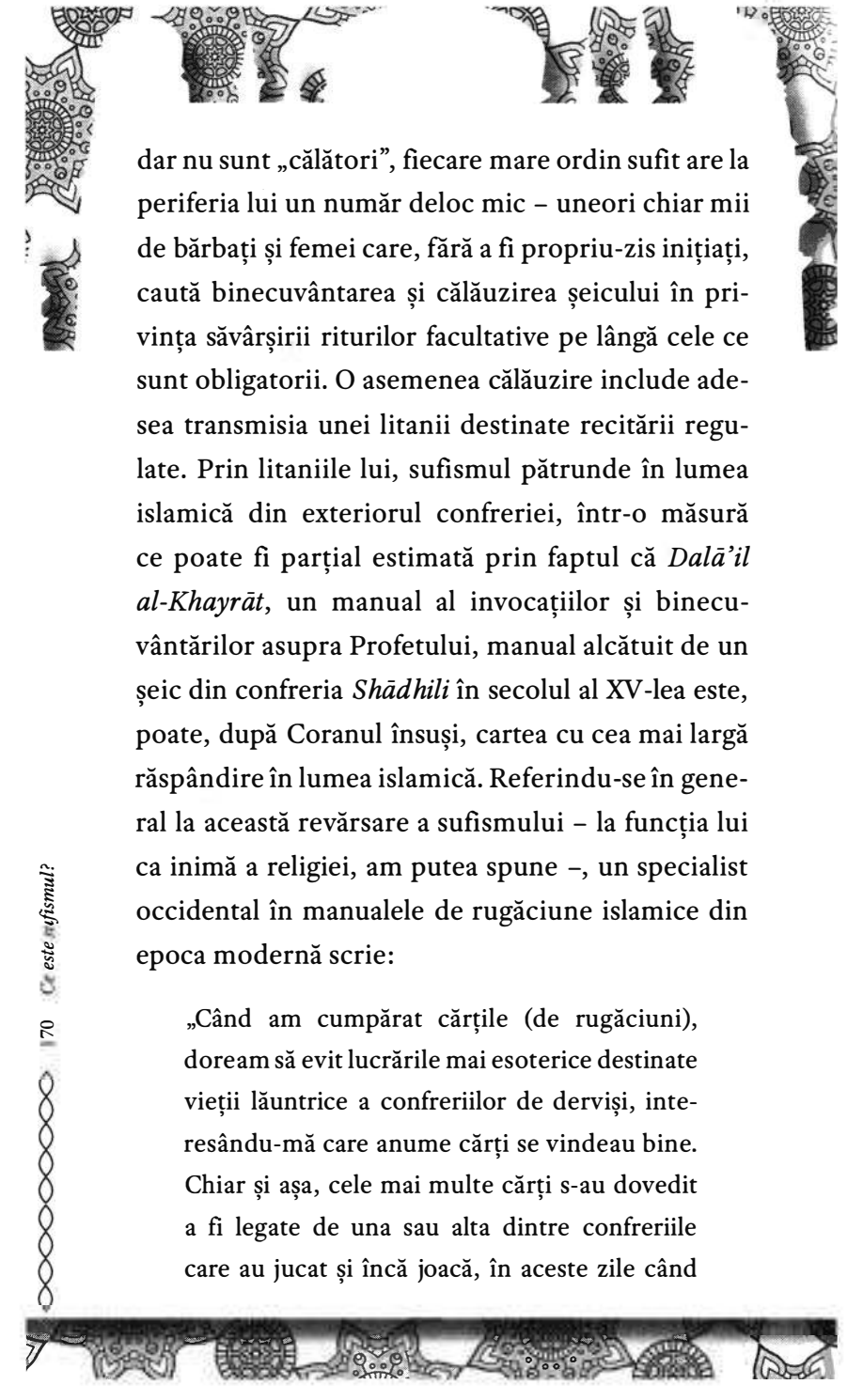


este luat *ad litteram*, el poate contraveni oricărei evidențe logice. Prin urmare, este mai bine să nu pătrundem nechemăți în acest domeniu, lăsându-i pe maeștrii lui să se bucure de pozițiile lor privilegiate”.¹

Autorul nu menționează numele lui Ḥallāj, dar este mai mult ca sigur că s-a gândit la el când a făcut remarcile de încheiere, căci, dacă Ḥallāj n-ar fi făcut ca sufismul să fie recunoscut ca o necesitate în sânul islamului, ar fi, desigur, adevărat să spunem că, pe fundalul acestei recunoașteri, sufismul a putut să-și revendice dreptul la un anumit caracter de exclusivitate și mister, deoarece la Ḥallāj acest aspect era indicat fără greș ca o realitate inevitabilă, ce nu mai era personificată doar prin eremiți aproape nevăzuți, ci de o celebritate consacrată în timp, o celebritate al cărei caz a fost rejudecat de fiecare generație și în legătură cu care comunitatea resimțea o vinovăție colectivă ce trebuia ispășită.

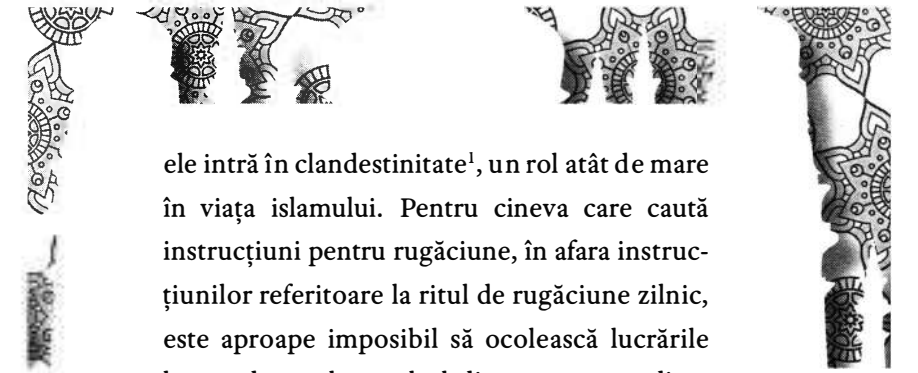
Structura firească și inevitabilă a oricărei confrerii mistice este cea a cercurilor concentrice și cu cât misticismul se va bucura de o recunoaștere mai largă, cu cât va fi el mai bine organizat, cu atât va fi mai clară această structură. Pe lângă membrii ei cei mai importanți, pe lângă cei care sunt inițiați,

¹ Ḥasan ibn Muḥammed al-‘Attār *Ḥāshiyah* (comentariu la un comentariu) despre *Jam’ al-Jawāmi’* de Tāj ad-Dīn as-Subkī.



dar nu sunt „călători”, fiecare mare ordin sufist are la periferia lui un număr deloc mic – uneori chiar mii de bărbați și femei care, fără a fi propriu-zis inițiați, caută binecuvântarea și călăuzirea șeicului în privința săvârșirii riturilor facultative pe lângă cele ce sunt obligatorii. O asemenea călăuzire include adesea transmisia unei litanii destinate recitării regulate. Prin litaniiile lui, sufismul pătrunde în lumea islamică din exteriorul confreriei, într-o măsură ce poate fi parțial estimată prin faptul că *Dalā'il al-Khayrāt*, un manual al invocațiilor și binecuvântărilor asupra Profetului, manual alcătuit de un șeic din confreria *Shādhili* în secolul al XV-lea este, poate, după Coranul însuși, cartea cu cea mai largă răspândire în lumea islamică. Referindu-se în general la această revărsare a sufismului – la funcția lui ca inimă a religiei, am putea spune –, un specialist occidental în manualele de rugăciune islamice din epoca modernă scrie:

„Când am cumpărat cărțile (de rugăciuni), doream să evit lucrările mai esoterice destinate vieții lăuntrice a confreriilor de derviși, interesându-mă care anume cărți se vindeau bine. Chiar și așa, cele mai multe cărți s-au dovedit a fi legate de una sau alta dintre confreriile care au jucat și încă joacă, în aceste zile când



ele intră în clandestinitate¹, un rol atât de mare în viața islamului. Pentru cineva care caută instrucțiuni pentru rugăciune, în afara instrucțiunilor referitoare la ritul de rugăciune zilnic, este aproape imposibil să ocolească lucrările legate de unul sau altul dintre aceste ordine. Cum ele au devenit ilegale în Turcia, este o penurie de asemenea materiale religioase la Istanbul, odinioară un centru atât de bogat.”²

Un alt fel în care sufismul se revarsă în lumea islamică din exteriorul confreriilor este prin morțiții lui și acest lucru dovedește, mai clar decât orice altceva, statutul central al sufismului în cadrul religiei ca întreg. Cât timp trăiește, un Sfânt aparține, mai presus de toate, discipolilor săi și, apoi, în chip tainic, prin prezența lui, comunității ca întreg, dar, odată

¹ Dorind o secularizare totală a statului turc, Atatürk a constatat că rezistența cea mai îndârjită venea din partea ordinelor sufite, ceea ce l-a făcut să le scoată în afara legii și să-i ucidă pe mulți dintre conducătorii lor. Dar, așa cum reiese din citatul de mai sus, cel mai mult au avut de suferit membrii de la periferia ordinelor. Scoaterea în afara legii a sufismului înseamnă să dezorganizezi cercul sau cercurile exterior/exterioare și să împiedici nucleul să-și manifeste iradierea, dar nu să-și îndeplinească lucrarea sa esențială în plan spiritual. O tentativă similară de a desființa sufismul, însă nu din motive antireligioase, ci puritane, a fost întreprinsă de wahhabiți când au ajuns la putere în Arabia Saudită. Și aici tocmai manifestările exterioare ale sufismului au fost interzise. Dar Mecca și Medina continuă să fie cele două mari locuri de întâlnire pentru sufiții din întreaga lume islamică.

² Constance Padwick, *Muslim Devotions*, S.P.C.K., 1961, pp. xi-xii.

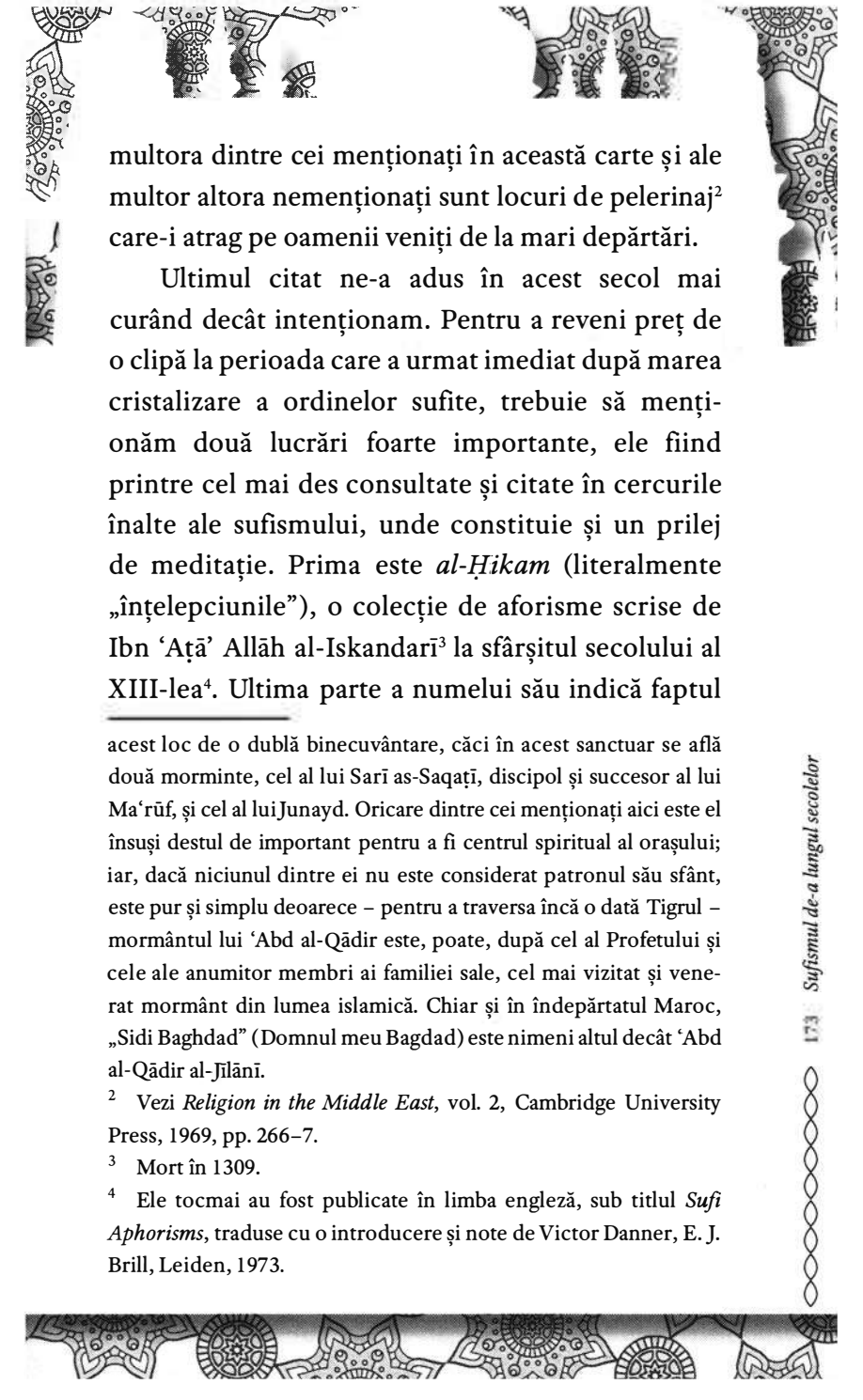




mort, prezența lui nu mai este secretă și aproape că nu există regiune în împărăția islamului care să nu se afle sub patronajul spiritual al unui sfânt sufیت. Desigur, nu toți [sfinții] cei mari și-au atras devoțiunea oamenilor într-o măsură egală¹, dar mormintele

¹ Așa cum era de așteptat, Bagdadul este favorizat în mod special în privința morților săi. Unul dintre primele morminte ale unui sufیت este cel al lui Bishr al-Ḥāfi (vezi mai sus, p. 108), a cărei celebritate a fost garantată de o promisiune Divină făcută chiar la începutul căii sale spirituale, despre care se spune că a început astfel: Într-o bună zi, el a văzut o hârtie în noroi pe marginea drumului, iar ochii i-au căzut asupra Numelui Divin ce apărea în propozițiile scrise pe ea. El a luat hârtia, a curățat-o, a cumpărat parfum, a parfumat-o și a așezat-o într-o scobitură din zidul casei sale; iar în acea noapte a auzit o voce spunându-i: „O, Bishr, Mi-ai înmiresmat Numele în această lume, iar Eu te voi înmiresma în această lume și în cea viitoare”. În contrast cu mormântul simplu și discret al lui Bishr este marea moschee de peste fluviu sub a cărei cupolă aurită se află mormântul lui Musā 'l-Kāzim, strănepot al unui strănepot al Profetului. Pentru minoritatea šiită el este cel de-al șaptelea dintre cei doisprezece Imami, cărora šiiții le atribuie o prelungire a funcției profetice. El este venerat, însă, ca sfânt de către întreaga comunitate islamică, iar sufiții au asigurată prin el una dintre filiațiile spirituale ce coboară de la Profet. La câțiva pași de această moschee este o moschee mult mai mică ce adăpostește mormântul nepotului său spiritual, Ma'rūf al-Karkhī – un sanctuar care și-a dobândit renumele ca *tiryāq* (teriac, antidot), deoarece aici au fost vindecate multe boli. Ma'rūf a fost un sclav eliberat și discipol al fiului și succesorului lui Musā 'l-Kāzim, adică 'Alī ar-Riḍā, cel de-al optulea Imam šiit, despre care se poate spune că domnește peste toată Persia din mormântul său de la Meshhed. Dar în Ma'rūf se întâlnesc două filiații spirituale, căci el a fost, de asemenea, discipolul și succesorul deja menționatului Dāwud aṭ-Ṭā'i; iar într-unul dintre cimitirele de lângă moscheea lui Ma'rūf se află un mare sanctuar unde sufiții țin adesea întruniri de rememorare, atrași către





multora dintre cei menționați în această carte și ale multor altora nementionați sunt locuri de pelerinaj² care-i atrag pe oamenii veniți de la mari depărtări.

Ultimul citat ne-a adus în acest secol mai curând decât intenționam. Pentru a reveni preț de o clipă la perioada care a urmat imediat după marea cristalizare a ordinelor sufite, trebuie să menționăm două lucrări foarte importante, ele fiind printre cel mai des consultate și citate în cercurile înalte ale sufismului, unde constituie și un prilej de meditație. Prima este *al-Ḥikam* (literalmente „înțelepciunile”), o colecție de aforisme scrise de Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandarī³ la sfârșitul secolului al XIII-lea⁴. Ultima parte a numelui său indică faptul

acest loc de o dublă binecuvântare, căci în acest sanctuar se află două morminte, cel al lui Sarī as-Saqāṭī, discipol și succesor al lui Ma’rūf, și cel al lui Junayd. Oricare dintre cei menționați aici este el însuși destul de important pentru a fi centrul spiritual al orașului; iar, dacă niciunul dintre ei nu este considerat patronul său sfânt, este pur și simplu deoarece – pentru a traversa încă o dată Tigrlul – mormântul lui ‘Abd al-Qādir este, poate, după cel al Profetului și cele ale anumitor membri ai familiei sale, cel mai vizitat și venerat mormânt din lumea islamică. Chiar și în îndepărtatul Maroc, „Sidi Baghdad” (Domnul meu Bagdad) este nimeni altul decât ‘Abd al-Qādir al-Jilānī.

² Vezi *Religion in the Middle East*, vol. 2, Cambridge University Press, 1969, pp. 266–7.

³ Mort în 1309.

⁴ Ele tocmai au fost publicate în limba engleză, sub titlul *Sufi Aphorisms*, traduse cu o introducere și note de Victor Danner, E. J. Brill, Leiden, 1973.

că era din Alexandria, care a fost unul dintre primele centre ale ordinului (*ṭarīqah*) *Shādhilī*¹. Până astăzi, cel mai venerat monument al oraşului este moscheea cu sanctuarul unde se află mormântul lui Abū 'l-'Abbās al-Mursī, succesorul întemeietorului aceluia ordin. Ibn 'Aṭā' Allāh a fost discipolul lui Abū 'l-'Abbās şi este aproape sigur că aceste aforisme constituie, chiar dacă numai indirect, o parte importantă a moştenirii provenite de la marele Abū 'l-Ḥasan însuşi.

Al doilea dintre aceste texte, care provine de la începutul secolului al XV-lea, este *al-Insān al-kāmil* („Omul Universal”), lucrare despre care am vorbit deja şi care îi aparţine lui 'Abd al-Karīm al-Jīlī² – o expunere deosebit de limpede, succintă şi profundă a doctrinei sufite.

Până nu demult, majoritatea specialiştilor tindea să creadă că Jīlī a fost ultimul mare mistic al islamului. În privinţa perioadei de timp dintre epoca lui şi a noastră, ar fi fost cazul să se recunoască faptul că există unul sau doi mistici care se apropie de însemnătatea vechilor maeştri – de exemplu,

¹ Primul centru a fost (şi este încă) la Tunis, dar, după ce şi-a înfiinţat ordinul acolo, Abū'l-Ḥasan s-a mutat la Alexandria.

² Vezi mai sus pp. 96 şi 168. Doar părţi din acest tratat sunt disponibile în limba engleză, traduse de Nicholson în volumul său *Studies in Islamic Mysticism*. Alte părţi sunt disponibile în limba franceză, traduse de Titus Burckhardt, *De l'Homme Universel*, P. Derain, Lyon, 1953.



Aḥmad Zarrūq¹, care era considerat de contemporanii săi, mai ales în Libia unde și-a petrecut ultimii ani de viață, ca un Ghazālī al epocii sale. Specialiștii moderni au cunoștință și de ‘Abd al-Ghanī an-Nābulusī², fără, însă, a-i recunoaște adevărata valoare. Pe lângă faptul că a scris niște comentarii profunde asupra lucrării *Fuṣūṣ al-Ḥikam* de Ibn ‘Arabī și despre *Khamriyyah* („Cântecul Vinului”) de Ibn al-Fāriḍ, era el însuși un poet autentic³. Dar asemenea figuri nu au reușit să scoată această epocă de sub condamnarea pe care au pronunțat-o asupra ei specialiștii occidentali, unul mai abitir decât altul.

Lumea occidentală a fost atâta vreme sub dominația umanismului, încât cei care scriu despre sufism emit judecăți asupra lui conform unor standarde umaniste și deci antimistice. Educația primită ne face să credem că, de prin secolul al XVI-lea încoace, Orientul a început să „stagneze” în timp ce Occidentul s-a „dezvoltat” și a „progresat”. Dar se uită mereu că, orice ar putea să însemne acest ultim cuvânt, există o anumită semnificație pe care nici cei mai fanatici dintre progresiști nu au luat-o vreodată în calcul, iar această semnificație este „progresul legat de cealaltă

¹ Mort în 1943. Eruditul libian Aḥmad al-Ḥushaymī a scris recent un studiu despre el, care nu a fost publicat încă.

² Mort în 1731.

³ Vezi remarcabilele lui versuri despre simbolismul literelor și al cernelii, citate în volumul *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, pp. 150–1.

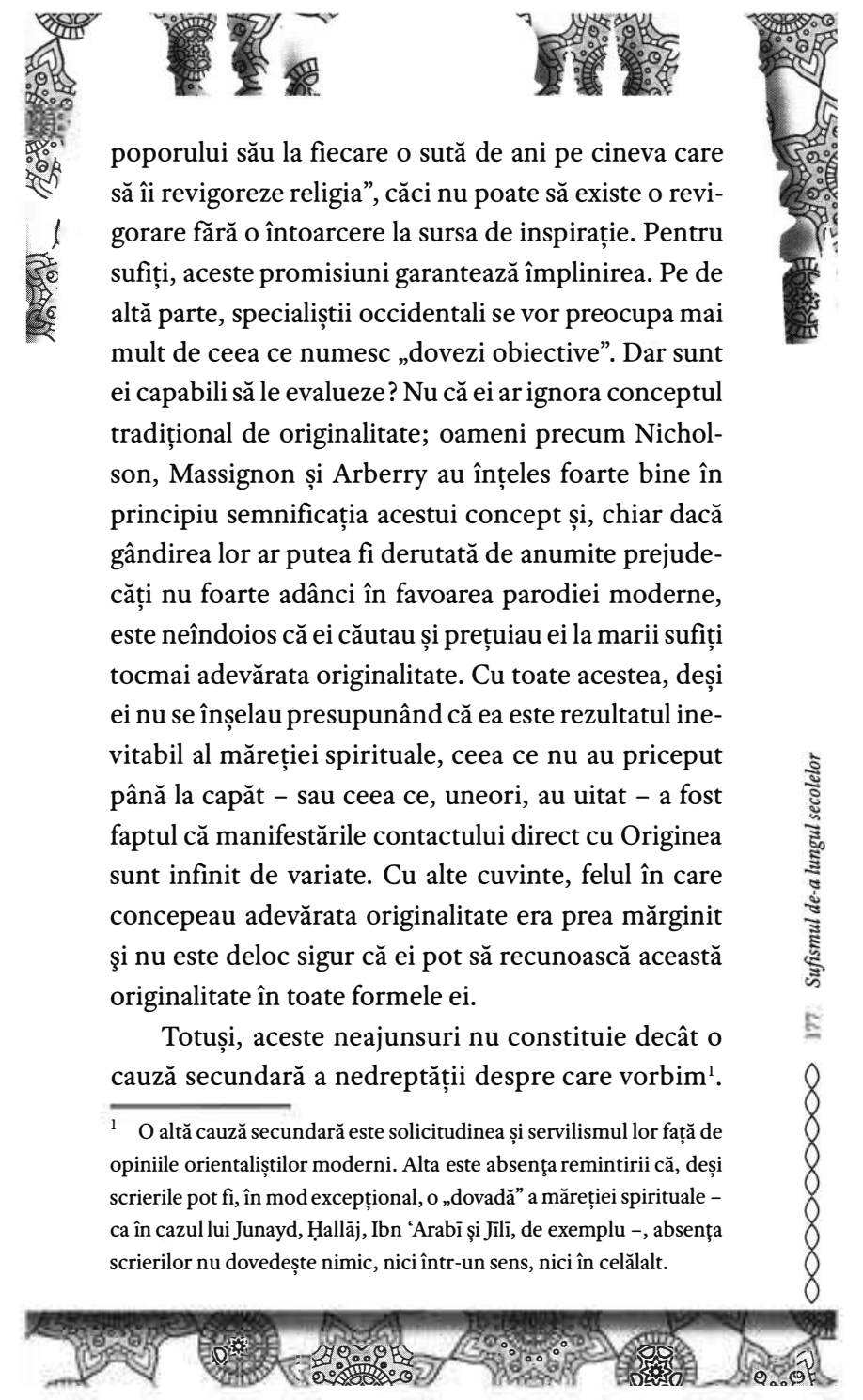
lume”¹, singurul tip de progres pe care misticismul poate să-l recunoască. În privința acuzației de „stag-nare”, în cazul sufismului asta înseamnă că el nu a produs „gânditori originali”, ceea ce ne face să revenim la primul capitol. Dacă luăm cuvântul „original” în sensul său modern, atunci această presupusă slăbiciune este un punct forte – o fermitate care nu îngăduie devierile către manifestări de tip individualist, în cadrul cărora noutatea este mai importantă decât adevărul. Cât despre originalitatea în sensul ei adevărat, cu alte cuvinte despre contactul direct cu Originea, perpetuarea ei este tema deja citatei promisiuni: „Pământul nu va fi lipsit niciodată de patruzeci de bărbați ale căror inimi sunt precum inima Prietenului Celui Preamilostiv”, căci termenul arab *khalīl* (prietten) sugerează contactul intim sau, mai precis, întrepătrunderea². Am putea să cităm și „Rostirea sfântă tradițională” potrivit căreia: „Dumnezeu va trimite

¹ În original „progress in other-worldliness” (N. tr.)

² În acest privință sunt foarte relevante ultimele două versuri ale unui poem atribuit lui Rābī’ah al-‘Adawīyyah ce pot fi traduse (sacrificând frumusețea poetică pentru nevoile specifice contextului nostru):

„Oriunde viața își croiește drumul prin ființa mea,
Tu ai pătruns (*takhallalta*), și din această
cauză unui *khalīl* i se spune *khalīl*”.

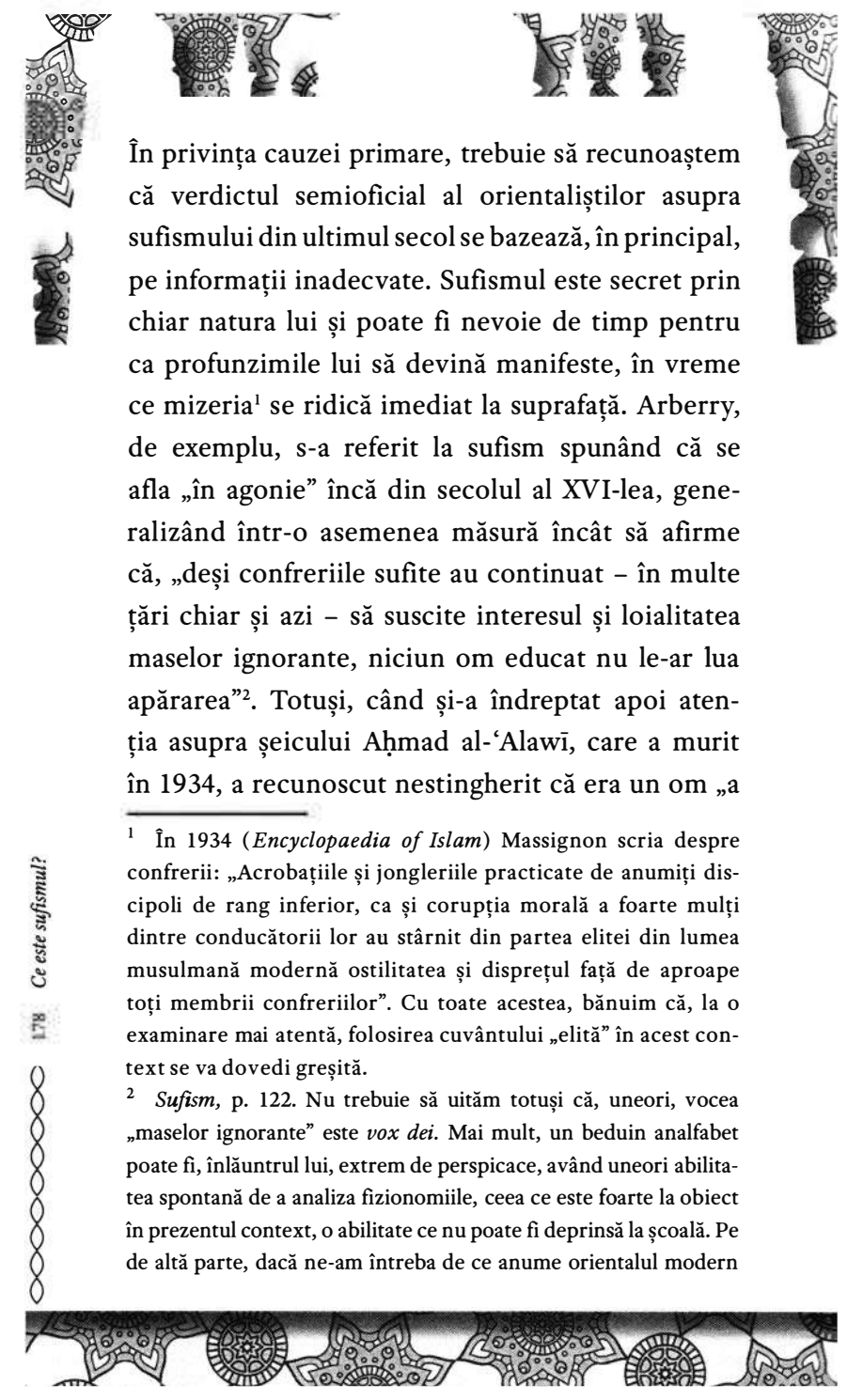
Pentru a avea acces la întregul poem într-o traducere care nu vizează un sacrificiu similar celui de mai sus, vezi *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, p. 180.



poporului său la fiecare o sută de ani pe cineva care să îi revigoreze religia”, căci nu poate să existe o revigorare fără o întoarcere la sursa de inspirație. Pentru sufiți, aceste promisiuni garantează împlinirea. Pe de altă parte, specialiștii occidentali se vor preocupa mai mult de ceea ce numesc „dovezi obiective”. Dar sunt ei capabili să le evalueze? Nu că ei ar ignora conceptul tradițional de originalitate; oameni precum Nicholson, Massignon și Arberry au înțeles foarte bine în principiu semnificația acestui concept și, chiar dacă gândirea lor ar putea fi derutată de anumite prejudecăți nu foarte adânci în favoarea parodiei moderne, este neîndoios că ei căutau și prețuiau ei la marii sufiți tocmai adevărata originalitate. Cu toate acestea, deși ei nu se înșelau presupunând că ea este rezultatul inevitabil al măreției spirituale, ceea ce nu au priceput până la capăt – sau ceea ce, uneori, au uitat – a fost faptul că manifestările contactului direct cu Originea sunt infinit de variate. Cu alte cuvinte, felul în care concepeau adevărata originalitate era prea mărginit și nu este deloc sigur că ei pot să recunoască această originalitate în toate formele ei.

Totuși, aceste neajunsuri nu constituie decât o cauză secundară a nedreptății despre care vorbim¹.

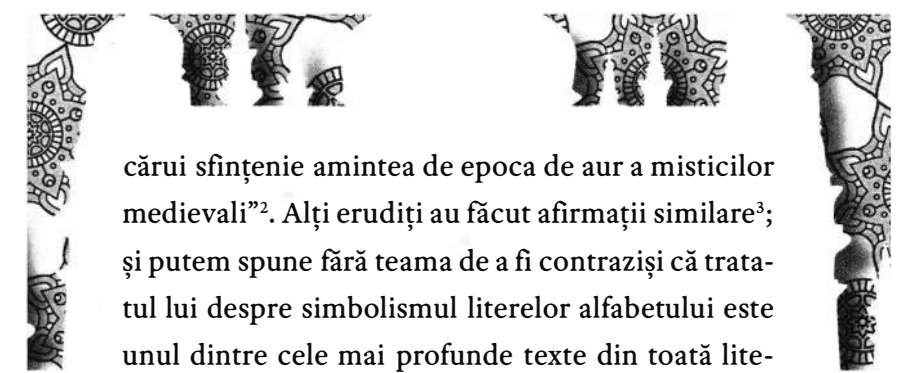
¹ O altă cauză secundară este solitudinea și servilismul lor față de opiniile orientaliștilor moderni. Alta este absența remintirii că, deși scrierile pot fi, în mod excepțional, o „dovadă” a măreției spirituale – ca în cazul lui Junayd, Ḥallāj, Ibn ‘Arabī și Jīlī, de exemplu –, absența scrierilor nu dovedește nimic, nici într-un sens, nici în celălalt.



În privința cauzei primare, trebuie să recunoaștem că verdictul semioficial al orientaliștilor asupra sufismului din ultimul secol se bazează, în principal, pe informații inadecvate. Sufismul este secret prin chiar natura lui și poate fi nevoie de timp pentru ca profunzimile lui să devină manifeste, în vreme ce mizeria¹ se ridică imediat la suprafață. Arberry, de exemplu, s-a referit la sufism spunând că se afla „în agonie” încă din secolul al XVI-lea, generalizând într-o asemenea măsură încât să afirme că, „deși confreriile sufite au continuat – în multe țări chiar și azi – să suscite interesul și loialitatea maselor ignorante, niciun om educat nu le-ar lua apărarea”². Totuși, când și-a îndreptat apoi atenția asupra șeicului Aḥmad al-‘Alawī, care a murit în 1934, a recunoscut nestingherit că era un om „a

¹ În 1934 (*Encyclopaedia of Islam*) Massignon scria despre confrerii: „Acrobațiile și jongleriile practicate de anumiți discipoli de rang inferior, ca și corupția morală a foarte mulți dintre conducătorii lor au stârnit din partea elitei din lumea musulmană modernă ostilitatea și disprețul față de aproape toți membrii confreriilor”. Cu toate acestea, bănuim că, la o examinare mai atentă, folosirea cuvântului „elită” în acest context se va dovedi greșită.

² *Sufism*, p. 122. Nu trebuie să uităm totuși că, uneori, vocea „maselor ignorante” este *vox dei*. Mai mult, un beduin analfabet poate fi, înlăuntrul lui, extrem de perspicace, având uneori abilitatea spontană de a analiza fizionomiile, ceea ce este foarte la obiect în prezentul context, o abilitate ce nu poate fi deprinsă la școală. Pe de altă parte, dacă ne-am întreba de ce anume orientalul modern



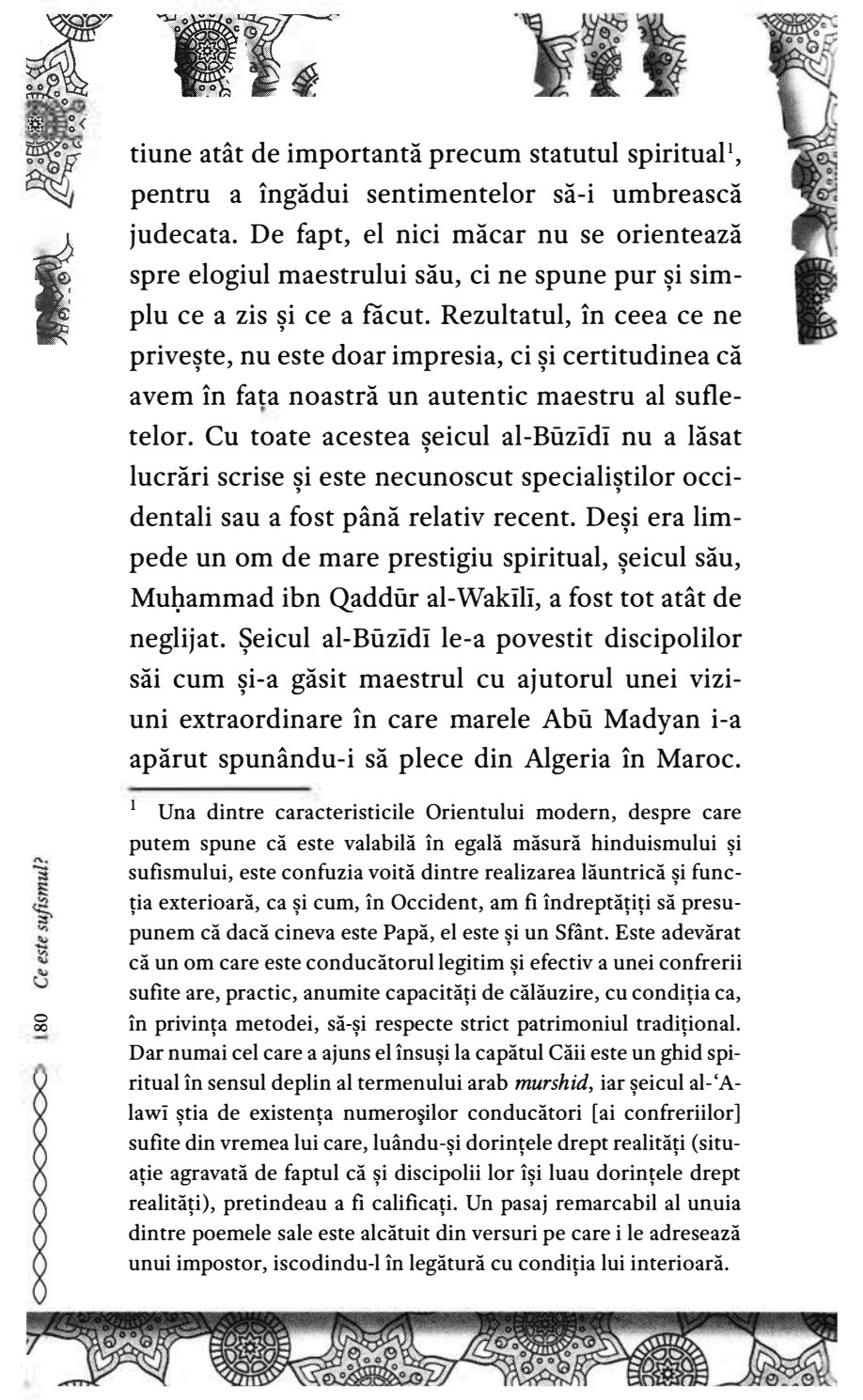
căruia sfințenie amintea de epoca de aur a misticilor medievali”². Alți erudiți au făcut afirmații similare³; și putem spune fără teama de a fi contraziși că tratatul lui despre simbolismul literelor alfabetului este unul dintre cele mai profunde texte din toată literatura sufită. Mai mult – iar acest lucru este extrem de important în contextul de față –, scurta, dar captivanta descriere pe care o face propriei sale căi spirituale ne îndreptățește să credem că șeicul lui, Muḥammad al-Būzīdī, a fost, ca și el, un mare ghid spiritual. Aici nu este vorba despre pietate filială. Șeicul al-‘Alawī era prea obiectiv, cu un simț prea acut al respectării adevărului, mai ales într-o ches-

și „educat” nu ar vorbi de bine confreriile sufite, ar fi, oare, răspunsul adevărat: „Pentru că este luminat la minte”? Sau, mai degrabă: „Pentru că, din punct de vedere obiectiv, cercurile cele mai tainice ale sufismului îi sunt total inaccesibile, iar, din punct de vedere subiectiv, nu vrea să fie considerat naiv, superstițios și înapoiat”?

² Trebuie să luăm notă și să ne amintim acest lucru care atenuează multele condamnări fără drept de apel privitoare la ultimul capitol al sus-menționatei mici lucrări, căci, prin toate celelalte capitole ale sale, ea este foarte valoroasă ca o antologie bogată în citate remarcabile din texte sufite.

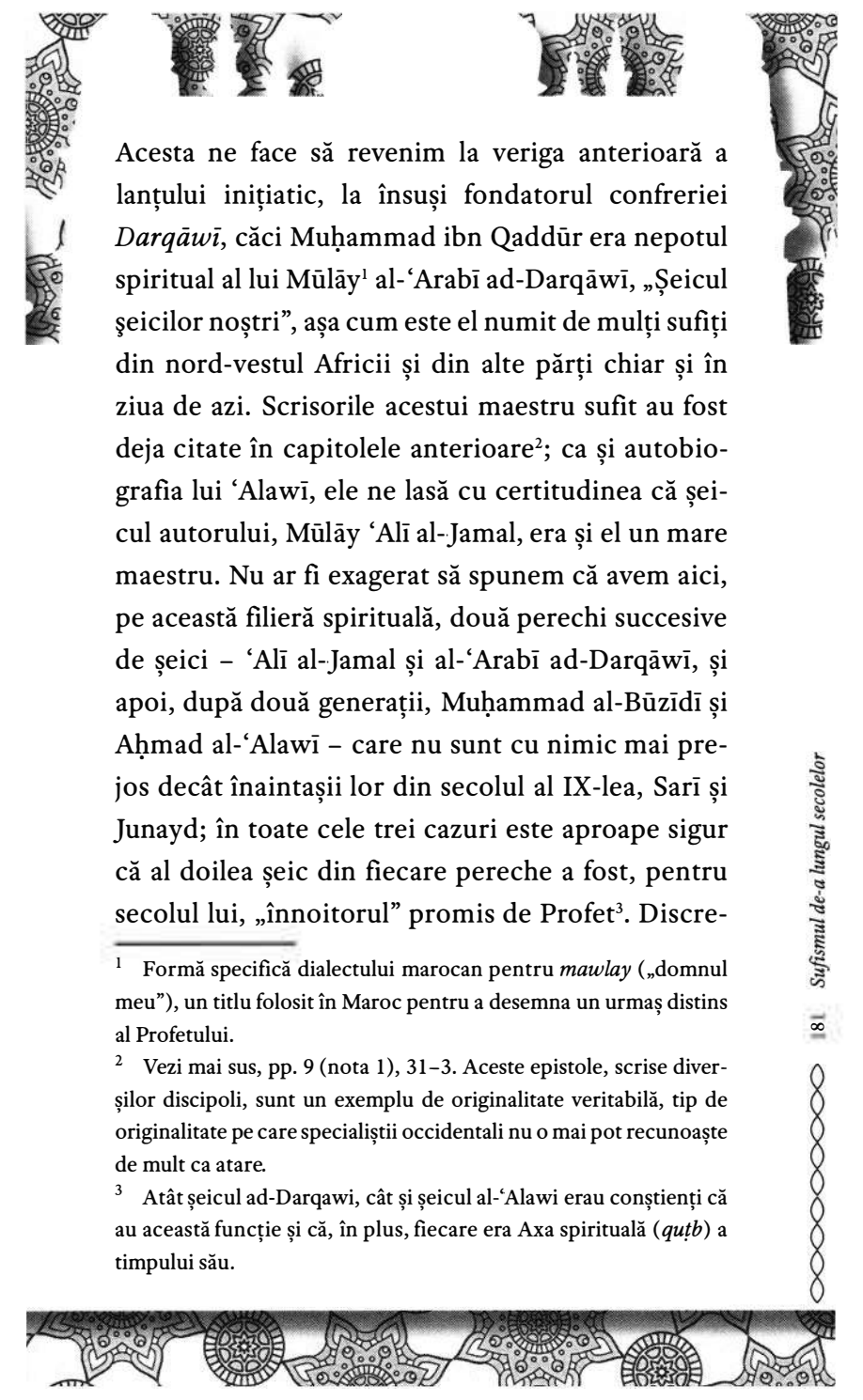
³ L.O. Schumann se referă la el ca la „acel om cu adevărat mare, șeicul algerian”. Arnold Hottinger vorbește despre el ca despre „un mistic mare și autentic”, adăugând că nu poate citi ceva despre el „fără a fi copleșit de sentimentul pierderii – fatale, probabil – ce ar năpăstui islamul dacă asemenea oameni ar dispărea fără urmă”.





tiune atât de importantă precum statutul spiritual¹, pentru a îngădui sentimentelor să-i umbrească judecata. De fapt, el nici măcar nu se orientează spre elogiul maestrului său, ci ne spune pur și simplu ce a zis și ce a făcut. Rezultatul, în ceea ce ne privește, nu este doar impresia, ci și certitudinea că avem în fața noastră un autentic maestru al sufletelor. Cu toate acestea șeicul al-Būzīdī nu a lăsat lucrări scrise și este necunoscut specialiștilor occidentali sau a fost până relativ recent. Deși era limpede un om de mare prestigiu spiritual, șeicul său, Muḥammad ibn Qaddūr al-Wakīlī, a fost tot atât de neglijat. Șeicul al-Būzīdī le-a povestit discipolilor săi cum și-a găsit maestrul cu ajutorul unei viziuni extraordinare în care marele Abū Madyan i-a apărut spunându-i să plece din Algeria în Maroc.

¹ Una dintre caracteristicile Orientului modern, despre care putem spune că este valabilă în egală măsură hinduismului și sufismului, este confuzia voită dintre realizarea lăuntrică și funcția exterioară, ca și cum, în Occident, am fi îndreptățiți să presupunem că dacă cineva este Papă, el este și un Sfânt. Este adevărat că un om care este conducătorul legitim și efectiv a unei confrerii sufite are, practic, anumite capacități de călăuzire, cu condiția ca, în privința metodei, să-și respecte strict patrimoniul tradițional. Dar numai cel care a ajuns el însuși la capătul Căii este un ghid spiritual în sensul deplin al termenului arab *murshid*, iar șeicul al-‘Alawī știa de existența numeroșilor conducători [ai confreriilor] sufite din vremea lui care, luându-și dorințele drept realități (situație agravată de faptul că și discipolii lor își luau dorințele drept realități), pretindeau a fi calificați. Un pasaj remarcabil al unuia dintre poemele sale este alcătuit din versuri pe care i le adresează unui impostor, iscodindu-l în legătură cu condiția lui interioară.



Acesta ne face să revenim la veriga anterioară a lanțului inițiativ, la însuși fondatorul confreriei *Darqāwī*, căci Muḥammad ibn Qaddūr era nepotul spiritual al lui Mūlāy¹ al-‘Arabī ad-Darqāwī, „Șeicul șeicilor noștri”, așa cum este el numit de mulți sufiți din nord-vestul Africii și din alte părți chiar și în ziua de azi. Scrisorile acestui maestru sufite au fost deja citate în capitolele anterioare²; ca și autobiografia lui ‘Alawī, ele ne lasă cu certitudinea că șeicul autorului, Mūlāy ‘Alī al-Jamal, era și el un mare maestru. Nu ar fi exagerat să spunem că avem aici, pe această filieră spirituală, două perechi succesive de șeici – ‘Alī al-Jamal și al-‘Arabī ad-Darqāwī, și apoi, după două generații, Muḥammad al-Būzīdī și Aḥmad al-‘Alawī – care nu sunt cu nimic mai prejos decât înaintașii lor din secolul al IX-lea, Sarī și Junayd; în toate cele trei cazuri este aproape sigur că al doilea șeic din fiecare pereche a fost, pentru secolul lui, „înnoitorul” promis de Profet³. Discre-

¹ Formă specifică dialectului marocan pentru *mawlay* („domnul meu”), un titlu folosit în Maroc pentru a desemna un urmaș distins al Profetului.

² Vezi mai sus, pp. 9 (nota 1), 31–3. Aceste epistole, scrise diverșilor discipoli, sunt un exemplu de originalitate veritabilă, tip de originalitate pe care specialiștii occidentali nu o mai pot recunoaște de mult ca atare.

³ Atât șeicul ad-Darqawī, cât și șeicul al-‘Alawī erau conștienți că au această funcție și că, în plus, fiecare era Axa spirituală (*quṭb*) a timpului său.



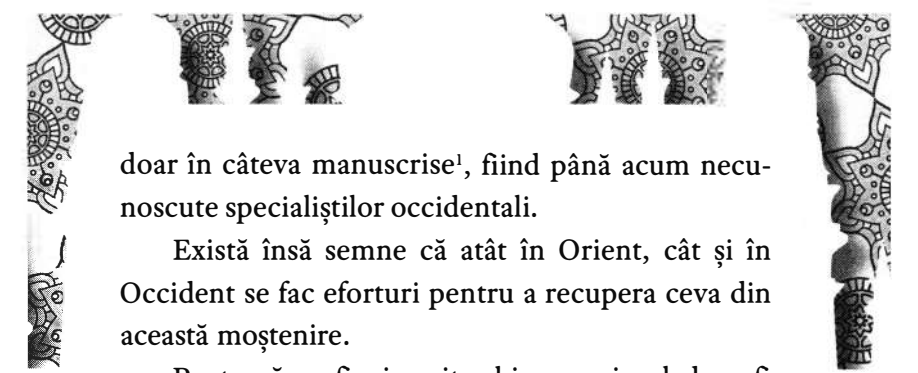
panțele nu țin de înnoitori ca atare, ci de contextele respective, [în care au trăit]. Este incontestabil că nivelul general de spiritualitate era mult mai înalt în primele secole decât în cele care au urmat. Junayd a fost ca un vârful înconjurat de alte vârfuluri și de povârnișuri line, dar, chiar dacă vârfurile sufismului rămân constante și nu scad în înălțime, povârnișurile înconjurătoare sunt tot mai abrupte.

Șeicul ad-Darqāwī a avut totuși mulți discipoli remarcabili, pe unii dintre ei recunoscându-i chiar el încă din timpul vieții ca șeici autonomi¹. Dar, așa cum era de așteptat, scrisorile lui nu insistă atât asupra posterității sale, cât asupra înaintașilor. Practic, una dintre caracteristicile lor cele mai frapante este că ele ne fac să conștientizăm mereu ceea ce s-ar putea numi vibrațiile lanțului succesiunii spirituale grație multelor și aleselor citate pe care autorul le dă din înaintașii lui spirituali.

Mulți dintre șeicii care formează verigile acestui lanț spiritual și ale altor asemenea lanțuri, care străbat timpul din secolul al XVIII-lea până la secolul al XIV-lea și dincolo de el, au lăsat scrieri care există

¹ Vezi prefața volumului *Letters to a Sufi Master* și, de asemenea, *L'Autobiographie du Soufi Marocain Aḥmad ibn 'Ajībah* tradusă și cu o introducere de J.-L. Michon, E.J. Brill, 1969.





doar în câteva manuscrise¹, fiind până acum necunoscute specialiștilor occidentali.

Există însă semne că atât în Orient, cât și în Occident se fac eforturi pentru a recupera ceva din această moștenire.

Poate că ar fi nimerit, chiar cu riscul de a fi abrupti, să încheiem acest capitol, și împreună cu el cartea, în această notă de expectativă. Nu trebuie să uităm, însă, că scrierile nu sunt o caracteristică esențială a sufismului. Întrebarea fundamentală ce trebuie pusă în contextul acestor ultime paragrafe nu este „Cât de multe tratate sufite de mare importanță s-au scris în aceste ultime secole?”, ci „A continuat sufismul să fie un mijloc eficace pentru reintegrarea omului în Originea lui Divină?” Și, chiar dacă este adevărat că tot mai puțini oameni pot să profite de ceea ce are de oferit sufismul, nu ne putem îndoii că răspunsul la ultima întrebare este afirmativ.

¹ De exemplu, *ar-Rasā'il al-Jamaliyyah*, epistolele scrise de maestrul șeicului ad-Darqāwī. Fragmente din ele sunt adesea citite în timpul reuniunilor (*majālis*) ordinului *Darqāwī*, mai ales în cadrul unui anumit grup care se adună regulat la mormântul autorului din Fez. Ele nu au fost publicate niciodată.

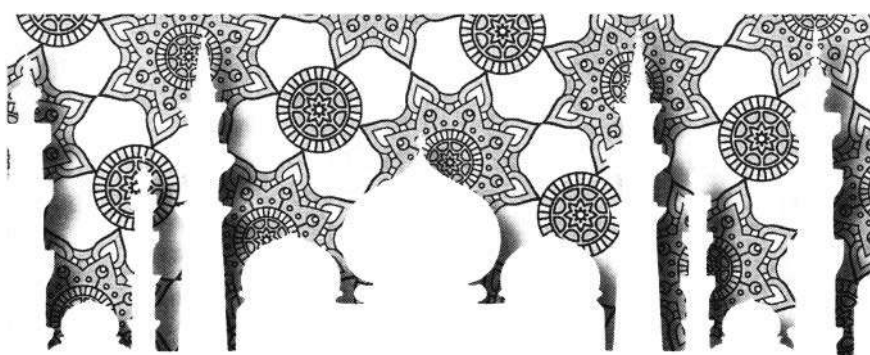


NOTE

În privința pronunției literei arabe *h*, ea este un *h* aspirat cu putere; *q*, *s*, *t*, *z* sunt pronunțate oarecum apăsat din spatele gurii; *q* este un *k* gutural; *th* este ca *th* în cuvântul *think*, *dh* ca *th* în cuvântul *this*, *gh* este ca un *r* franțuzesc, *kh* ca *ch* în cuvântul scoțian *loch*; ‘ține locul literei ‘*ayn* care este rostită îngustând canalul la baza gâtului și apoi forțând expirația să iasă prin el.’ la mijlocul sau la sfârșitul unui cuvânt ține locul unui *hamzah* care marchează o întrerupere a continuității în respirație. Cum în limba engleză sunetele vocale inițiale sunt de regulă pronunțate cu un *hamzah*, *hamzah*-ul inițial nu a fost transcris aici, de exemplu, *Aḥmad*, nu ‘*Ahmad*.’ La începutul unui cuvânt este un apostrof indicând o vocală elidată, de exemplu, *bismi’ Llāh* (prima vocală a Numelui Divin *Allāh* este întotdeauna elidată, cu excepția cazului când se află la începutul unei propoziții sau când Numele apare singur).

Vocalele scurte *a*, *i*, *u* sunt ca sunetele vocalice din *sat*, *sit*, *soot*; *ā* (sau *à*, scris astfel pentru a indica o diferență în ortografierea arabă, dar nu în pronunție) este ca sunetul vocalic din *bare*, dar consoanele velare de lângă el îl fac să sune ca vocala din *bar*; *ī* și *ū* sunt ca sunetele vocalice din *seen* și *soon*; sunetul *ay* este între sunetele vocalice din *sign* și *sane*; *aw* este precum sunetul vocalic din *cow*.

Persoanele sunt listate după numele lor de familie cu excepția cazului când sunt mai bine cunoscute după prenume, ca aici, sau după un alt nume.



Index de persoane, titluri de cărți (cu caractere cursive), locuri etc.

A

‘Abd al-Qādir al Jīlānī 156,
160-162, 173
Abū Bakr, *primul Calif* 3, 144
Abū Hurayrah, 148
Abū ’l-‘Abbās al-Mursī, 174
Abū Madyan, 161–163, 180
Abū Nu’aym 151
Abū Yazīd, 156
Adam, 140
‘Ā’ishah, 41
Akhbār al-Hallāj, 105
‘Alawī, 100, 154, 178–179, 181
Alepp 165
Alexandria, 174
Algeria, algerian, 162, 180
‘Alī al-Jamal, 92, 181
‘Alī ar-Riḍā 172
‘Alī, *al patrulea Calif* 92, 149–
150, 160, 181
Arabia Saudită 171
Arberry (A.J.) 155, 158,
177-178

Arhanghel, 41
‘Aṭṭār (Ḥasan ibn Muḥammad)
169
Austin (Ralph) 163
Avatāra, 41–42
Azhar, 168

B

Bagdad, 108, 159, 162
Basra, 149, 152
Bernard, *Sfântul*, 24
Bughyat al-Mushtāq 127
Bukhārī, 148
Būzīdī, 179–181

C

Cairo, 168
Călătoria Nocturnă 44, 53
Ceasul, 44
Cezar 32
Chartres, 20
China, 15
Chishtī, 161



Copacul Vieții 52
Coran, 25, 34–35, 39, 42, 45,
51–52, 62, 67, 74, 81, 89–
90, 110–111, 113, 156

Cordoba, 18
Creștin, creștinism 18, 20,
24–25, 29, 32, 143, 161

D

Dalā'il al-Khayrāt 170
Damasc 166
Danner (Victor) 60, 173
Dārā Shikoh 141
Darqāwī, 90, 92–94, 101, 120,
181–182
Dāwud aṭ-Ṭā'ī, 152
Dhū'n-Nūn al-Miṣrī 121
Dominic, Sfântul 25
ad-Durrat al-Fākhirah 163

E

Egipt 66, 121
Encyclopaedia of Islam 178
Esența, 12, 24, 29, 32, 42, 78,
86, 94, 154
Evangelhii 29, 62
Evrei, 161

F

al-Fātiḥah 33
Fântâna Vieții, 67, 69, 82
Francisc, Sfântul, 24
Fushanjī, 59
Fuṣūṣ al-Ḥikam, 175
al-Futūḥāt al-Makkiyyah 165

G

Gabriel, 157, 167
Gairdner, W.H.T., 160

Ghazālī, 9–10, 70, 158–160,
168, 175
Guénon (René) 66, 70

H

Ḥabīb al-'Ajāmī 150, 152
Ḥallāj, 65, 70, 105, 156–158,
169, 177
Hampi, 20
Ḥarrāq (Muḥammad) 127
Ḥasan al-Baṣrī 149
Ḥasan ibn 'Alī 150
Ḥātim al-Aṣamm 133
al-Ḥikam 173
Ḥilyat al-Awliyā' 151
Hindus, hinduism, 11, 20, 29,
41–42
Ḥizb al-Baḥr 163
Hottinger, Arnold, 179
Hristos (vezi Iisus Hristos)
Hujwīrī, 59, 139, 146, 156–158
Ḥushaymī (Ahmad) 175

I

Ibn al-Fārid 123, 175
Ibn 'Arabī, 68, 144, 161–162,
168, 175, 177
Ibn 'Aṭā' Allāh, 173–174
Ibn Khaldūn, 59
Ibn Mashish, 163
Ibn Qaddur 180–181
Ierusalim, 44, 48
Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn 159
Iisus Hristos 100, 146
Ioan, Sfântul, 146
In the Tracks of Buddhism 53
India, 30, 141, 161
Iudaism, 25

Î
Înviere, 9

J
Jibrîl, 31
Jilî, 96, 168, 174, 177
Junayd, 145, 154–157, 173, 177,
181–182
Junaydî, 161

K
Ka'aba 47
Kalâbâdhî, 155, 158
Kâshânî, 68
Kashf al-Mahjûh 139, 156–158
al-Khamriyyah 123, 175
Kharrâz, 151
Konya, 166

L
Latin, 64
Laylâ, 72, 127
Letters of a Sufi Master, 24,
90, 92
Libia, 175
*The Life, Personality and
Writings of al-Junayd*, 156
al-Luma' 157

M
al-Maqṣad al-Asnâ 159
Marocan, Maroc, 90, 127, 181
Ma'rûf al-Karkhî 172
Massignon (Louis) 177–178
Mawlawî, 118, 161
Mecca, 44, 46–48, 52, 104,
165–166, 171

Medina, 46, 150, 171
Meshhed, 172
Mishkât al-Anwâr 160
Muhammad (sau Profetul,
Mesagerul) 26–27, 31–35,
41–46, 48–51, 55–61, 70, 76,
78, 80, 89, 94, 135, 149, 153
Moise, 26, 60, 67
Mosul, 166
al-Munqidh min ad-Ḍalâl 159
Muqaddimah, 60
Murcia, 166
Mūsà'l-Kāzim 172

N
Nābulusî, 175
Naşr (Sayyid Ḥusayn) 165
*The Necessity for the Rise of the
Term Sufi*, 60
Neoplatonism, 14
Nicholson, R.A., 157–158, 168,
174, 177

O
Omul Universal, 174

P
Padwick (Constance) 171
Paradis, 48, 54
Pecetea lui Solomon, 73–74, 76
Persia, persan, 172
Petru, Sfântul, 146

Q
Qādirî, 161–162
*The Quranic Symbolism of
Water*, 109

Qushayrī, 121, 133, 145, 153,
155

R

Rābi'ah, 139, 152, 156, 176
Ramaḍān, 104
ar-Rasā'il ad Darqawiyyah 90
ar-Rasā'il al-Jamaliyyah 183
Rūh al-Quds 163, 165
Rūmī, 118, 161

S

Sacred Art in East and West, 17
aṣ-Ṣalāt al-Mashīhiyyah 163
Salīm II, sultan otoman 166
Samarkand, 18
Sarī as-Saqatī 154-155, 173, 181
Sarrāj, 157
Satana 133
Schumann, L.O., 179
Schuon, Frithjof, 18, 53, 95,
112, 125, 134
Sevilla, 162, 166
Shādhilī, 120, 150, 161-163,
174
Shāh Jahan, 141
Shiblī, 157
Shustarī 124
aṣ-Ṣidq 151
Smith (Margaret) 10, 139
*Spiritual Perspectives and
Human Facts*, 126, 134
Stations of Wisdom, 125

Studies in Comparative Religion,
18, 60, 109
Studies in Islamic Mysticism,
168, 174
Subkī, 166, 169
*A Sufi Saint of the Twentieth
Century*, 47, 56, 69, 87, 109,
123, 154, 167, 175-176
Sufism, 2, 5, 34, 66, 69, 109,
126, 128, 136, 139, 163, 168,
175, 178
at-Ta'arruf 155, 158

T

Taj Mahal, 18, 20
Taoist 71
Tlemcen, 162
*The Transcendent Unity of
Religions*, 18
Transfigurare, 100
Turcia, turcesc, 171

U

‘Umar, *al doilea Calif*, 123, 150,
167
Understanding Islam, 112

Y

Yahyà (‘Abd al-Wāhid) 66
Yahyà (‘Uthmān) 165

Z

Zarrūq, 175

Index de cuvinte arabe

A

adab, 106
Aḥad, 88–89
alif, 30, 97, 106
aṣamm, 133
āyāt, 30
‘ayn, 67, 84, 184
‘Azīz, 127

B

Badī’, 13
baqā’, 54, 109, 124
barakah, 51
barzakh, 67
bast, 115–118, 121–124

D

dār, 152
dhawq, 70
dhikr, 57, 80–81, 110–111, 118,
 120, 125–128, 136

F

fā’, 61
fanā’, 29, 54, 84, 109, 124, 127,
 137, 140

faqīr, 62
faqr, 93, 100, 137
fikr, 125–128
fiqh, 166
fuqarā’, 62
Furqān, 37, 39

G

ghaflah, 121
Ghafūr, 32

H

hā’, 95, 97
ḥadīth, 27
Ḥaqq, 84, 87, 104
ḥayrah, 92, 100
Huwa, 95, 120

I

iḥsān, 78, 147, 167
ihklāṣ, 89
illā, 96
‘ilm, 84, 148
imān, 167
islām, 100, 167
istiḡhrāq, 29
iṣṭilām, 123
istirjā’, 34



J

jalwah, 118
jār, 152
jilwah, 118

K

ka'anna, 82, 106, 127
Khabīr, 98
khalīl, 176
khalwah, 117–118
khirqah, 19, 162

L

lā ilāha illā 'llāh 86, 95, 125,
135
lām, 30–31, 97, 106
Laṭīf, 98–99
Laylat al-Mi'rāj, 44
Laylat al-Qadr, 44

M

majālis, 118, 183
maḥabbah, 125
makhāfah, 124
ma'rifah, 125
mawlāy 181
mīm, 30, 106
Muḥīt, 52
muqarrabūn, 38
murshid, 180
Muṣṭafā, 61
mustaṣwif, 60
mutaṣawwif, 60
mutaṣawwifah, 60

Q

qabḍ, 115–118, 121–124
quṭb, 181

R

raḍiya, 52
Rahīm, 31–32
Rahmān, 31
rasūl, 31, 41–42

rāji'ūn 34
riḍā, 129
riḍwān, 52–54, 56, 129

S

sābiqūn, 44
ṣād, 61
ṣāfi, 108
ṣaḥw, 123, 156
ṣalām 55
sālikūn, 34
ṣallā, 55
Ṣamad, 71, 89
shahādah, 85–87, 95–97,
104–107, 112, 135
Shahīd, 104
silsilah, 49
ṣirāṭ, 33
ṣūfi, 60–61, 108
ṣūfiyyah, 60
sukr, 123–124, 156
sulūk, 35

T

ta'alluh, 160
taḥayyur, 92, 100
ṭā'ifah, 155
ta'jalli 100
takhallalta, 176
ṭarīqah, 33, 49, 66, 118, 136,
161, 174
taṣawwuf, 59, 167
tazkiyah, 116
tiryāq, 172

U

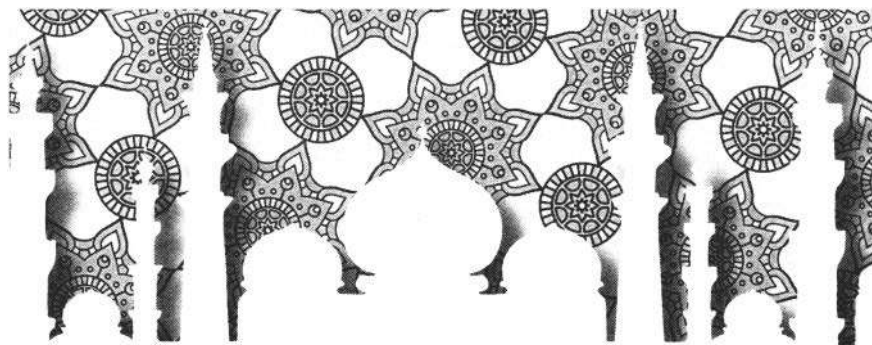
uns, 155
uṣūl ad-dīn, 167

W

wāw, 61

Y

yaqīn, 84



Cuprins

Prefața autorului	5
1. Originalitatea sufismului	7
2. Universalitatea sufismului	17
3. Cartea	29
4. Mesagerul	41
5. Inima	59
6. Doctrina	85
7. Metoda	103
8. Exclusivismul sufismului	131
9. Sufismul de-a lungul secolelor	143
Index de persoane, titluri de cărți (cu caractere cursive), locuri etc.	185
Index de cuvinte arabe	189



COLECȚIA
ÎNTELEPCIUNEA
INIMII

Martin Lings (Abū Bakr Sirāj ad-Dīn) (1909-2005) a fost un scriitor, cărturar și filosof de origine engleză, discipol al lui Frithjof Schuon, fin cunoscător al islamului și tradiției sufi.

A absolvit limba și literatură engleză la Oxford, unde a fost coleg cu C.S. Lewis, fiind cunoscut ca un specialist autoritar în opera lui William Shakespeare.

A obținut un doctorat în limba arabă la School of Oriental and African Studies, cu o lucrare despre opera șeicului Aḥmad al-Alawī.

A fost declarat „cel mai bun biograf al Profetului Muhammad” în Pakistan și Egipt.

*

Lucrarea de față, „Ce este sufismul ?” reprezintă o introducere în concepțele metafizice ale acestei „tradiții a Inimii”, în istoria și metodele acesteia, precum și o enumerare a măștrilor importanți, inspiratori ai diverselor confreriilor sufi.

*

„Sufismul înseamnă ca Dumnezeu să te facă să te stingi față de tine însuși și să trăiești doar în El.” (Junayd)



5 948417 490098
ISBN: 978-973-111-567-2

EDITURA
HERALD